
يوسف زيدان
دوامات التدين

دوّامات التديُّـن

يوسف زيدان

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

الطبعة الأولى ٢٠١٣

تصنيف الكتاب: فكر ديني/ مقالات

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقم الإيداع ٣١٦٤/ ٢٠١٣
ISBN 978-977-09-3215-5

يوسف زيدان

دوامات التدين

دار الشروق

ترنيمةٌ

الحرفُ سِرٌّ رهيبٌ، لو ظهر

لانْهارَ الجِدَارُ وانبهر

الهادئُ والهانئُ والهائمُ والمقتِّرُ والمحتقر

ولَعَرَفَ البشر

أن الحرفَ بحرٌ يدورُ بمحوره بئرٌ بغيرِ قَعْرٍ أو مُستقر

واردهُ يشربُ وربما يغرقُ

أو يُروَى

أو ينفجر

.. الحروفُ مِشْرَطٌ رهيفٌ لجرّاحٍ يُريح

أو يُردي

يَرْفع ، أو يُزري

وهو يرومُ ، فيقتدر

مقدّمة

يـن دفتيْ هذا الكتاب المعنوَن بـ «دوّامات التديُّن»؛ وهو الكتاب الثاني من ثلاثية السُّباعيات، تنتظم سبعةُ فصولٍ استغرقتْ كتابتُها أكثر من عامٍ كامل، على هيئة مقالاتٍ أسـوعية، ثم اقتضى نشرها في كتابٍ إعادة كتابة كثيرٍ من أجزائها، وضَمّ المتفرق منها في عقدٍ يربط بين حَبّاته خيطٌ واحدٌ؛ هو التدين.

وبدايةً، وبداهةً، فإن معنى الدين يختلف بطبيعة الحال عن مفاهيم التديُّن. فالدينُ أصـلٌ إلهـيٌّ والتديُّنُ تنوعٌ إنسـاني، الدينُ جوهرُ الاعتقاد والتديُّـنُ هو نتاجُ الاجتهاد. ومـع أن الأديـان، كلها، تدعو إلى القيـم العليا التي نادت بها الفلسـفةُ (الحق، الخير، الجمال) فإن أنماط التديُّن أخذت بناصية الناس إلى نواحٍ متباعدة، ومصائر متناقضة، منها ما يوافق الجوهر الإلهي للدين ويتسـامى بالإنسـان إلى سـماوات رحيبة، ومنها ما يسلب هذا الجوهر العلوي معانيه ويسطّح غاياته حتى تصير مظهرًا شكلانيًا، ومنها ما يجعل من الدين وسـيلةً إلى ما هو نقيض له، على النحو الذي سـنرى نماذج عديدة منه في الفصل الثالث: الحسبة على الأفكار والأفئدة.

وتجب الإشـارةُ إلى أنني لم أسـتهدف في هذا الكتاب النظر في الدين ذاته، أو في تجلياتـه المتنوعـة بين الديانات. وإنما أردت النظر في أنمـاط التدين، حتى تلك التي سـبقت انتشـار العقائد الرسالية الثلاث «اليهودية، المسـيحية، الإسلام»؛ ولذلك فقد بدأ الكتابُ بفصلٍ أول عن صيغ التدين القديم، الذي ذكرتُ أنماطًا منه متنوعةً تحت عنوان: المزيج السـكندري البديع.

والفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب، تختص بالجانب الروحي من خبرات التدين، وهو الجانب الذي ظهر عند اليهود في القبَّالة (الكابالا) وعند المسيحيين في الرهبنة، وعند المسلمين في التصوف. ولأن التصوف عالم رحيب، فقد رأيتُ أن أستشرف آفاقه باستعراضٍ للجماعات الصوفية والرؤى التي قدمها الأولياء، وفصوص نصوصهم.

على أن فصول هذا الكتاب، وإن كانت تستعرض في الأساس خبرات «التدين» إلا أنها تسعى من وراء ذلك إلى استكشاف الآثار العميقة، شديدة الأثر، التي قد تأخذنا إليها التجارب التطبيقية لمفهوم «الإيمان»، وتدير الرءوس وتبدِّد فرص النجاة من الغرق، مثلما تفعل الدوَّامات والأعاصيرُ والريحُ الصرصرُ العاتية.

لن أعرض هنا لفصول الكتاب تفصيلاً، ولا أريد أن أزيد وأسهب في بيان محتويات الكتاب وأفكاره الأساسية، وتلك المرامي التي قصدتُ أن أتركها لفطنة القارئ وتأملاته الواعية.. فدعونا نذهب مباشرةً إلى فصول الكتاب، ونمعن النظر فيما هو كامنٌ بين كلماته.

د. يوسف زيدان

الفصل الأول

المزيجُ السكندريُّ البديع

نُشرت مقالات هذه السباعية، في منتصف صيف العام ٢٠١٠.

تمهيد

في أيام مجدها، لم تكن الإسكندريةُ القديمةُ تنظر بحساسية إلى تعدُّد العقائد وتباين الديانات، وإنما كان الأفقُ السكندريُّ مفتوحًا أمام أيِّ عقيدةٍ ما دام بعضُ الناس يؤمن بها، شريطة ألا يصادر هؤلاء (المؤمنون) حقَّ غيرهم في أن يكونوا مؤمنين بعقيدة أخرى. وبهذه الروح السمحة، ساد احترامُ «الإنسان» في الإسكندرية القديمة، متضمِّنًا احترام «عقيدة» أيِّ جماعةٍ من بني الإنسان، ما دامت قلوبهم قد هويت هذا المعتقد أو مالت إلى هذا الدين. ومن هنا، حفلت المدينة بما لا حصر له من مذاهب وعقائد وديانات، فكان منها ما سوف يسمَّى لاحقًا بالديانات السماوية، كاليهودية[1]، ومنها ما سوف يسمَّى بعد انتشار المسيحية بالديانات الوثنية..

وبطبيعة الحال، لم يكن (الوثنيون) يعتقدون في كونهم «وثنيين» ولم تكن كلمات مثل (وثن، صنم) تحمل عندهم المعنى ذاته، الذي استقر في الأذهان بعد زمانهم. بمعنى أنهم كانوا يبجِّلون ما نسميه اليوم الأصنام والأوثان باعتبارها رموزًا للآلهة وليست هي الآلهة بذاتها، وكانوا يقيمون لها المعابد ويقدِّمون إليها القرابين ويحرقون البخور، على اعتبار أنها تقرِّبهم إلى آلهتهم زُلفى. حسبما ذكر القرآنُ على لسانهم. فكان احترام وتقديس هذه الأصنام والأوثان[2] عندهم، هو مظهرٌ للإيمان بالآلهة المتعدِّدة التي تمثِّلها تلك التماثيل.

---

(1) راجع ما ذكرناه عن «سماوية أيِّ دينٍ بالضرورة» في مقدمة كتاب: اللاهوت العربي وأصول العنف الديني (دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٠).

(2) لم يتفق اللغويون العرب القدماء على تفرقةٍ دقيقة بين الصنم والوثن، واستعملوا الكلمتين بمعنى واحدٍ في معظم الأديان.. وإن كان بعضهم، مثل ابن منظور، يشير إلى أن «الصنم» هو المعبود الذي لا يتخذ =

وكان الدستور السكندري «غير المكتوب» يبيح حرية العبادة، باعتبار أن ذلك يدخل في إطار الحرية الشخصية والصلة الخاصة بين الإنسان والإله. وآنذاك، لم تكن تُفرض عقوبات على غير المتقين أو الخارجين عن نطاق الدين، كتلك العقوبات المفروضة التي ظهرت بعد ذلك في اليهودية المتأخرة والمسيحية المبكرة والإسلام السياسي، ثم اتخذت أشكالًا متعدِّدة تبدأ بالاستهجان العام والتهديد بنزول الغضب الإلهي (في اليهودية) مرورًا بالعقوبات الدنيوية كالطرد من حظيرة أهل الإيمان بتوقيع الحرْم والشَّلح على المهرطق (في المسيحية) وصولًا إلى إهدار دم المرتد عن الدين (في الإسلام) اعتمادًا على حديثٍ نبويٍّ يقول: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه»[1].. وقد توقف عديدٌ من الفقهاء القدماء والمحدثين عند هذا الحديث وما ينبني عليه من حُكم شرعيٍّ على المرتد، فأكَّد كثيرٌ من الفقهاء وجوب قتل المرتد واستدلوا على ذلك بصحة الحديث الشريف وبوقائع مؤيِّدة له، منها واقعة الرجل الضرير الذي قتل امرأته وأم ابنتيه لأنها كانت تسبُّ النبيَّ، وكان يحذِّرها من ذلك فلا ترتدع وينهاها فلا تنتهي، حتى راحت في ليلةٍ تشتم النبي ثم نامت. فأخذ الأعمى حديدة مدبَّبة الطرف، وداس بها على بطن المرأة حتى قتلها وأسقط من بطنها غلامًا كانت حُبلى به (ولطَّخت موضع قتلها) فلما بلغ الخبرُ النبي، قال ممتدحًا ما فعله الأعمى: ألا اشهدوا أن دمها هَدَرٌ.. أي أن دمها مُباح، ولا جناح على الرجل الضرير القاتل.

= هيئة محدَّدة، كما هو الحال في أصنام اللات والعُزَّى، وهما من آلهة العرب (المؤنثة) التي كان لها شأن كبير عند العرب قبل الإسلام، حيث كانت أصنام اللات عبارة عن أحجار بيضاء مكعَّبة الشكل، مستوية الجوانب، تقف على قواعد تحتها حفرة تسمى «الغَبْغَب» توضع فيها الهبات والنذور للإلهة المعبودة.. أما «الوثن» عند ابن منظور، فهو ما كان على هيئة محدَّدة. وأظنه كان يقصد آلهةً بعينها، مجسَّدة على هيئة ذكورية، مثلما هو الحال مع المعبود العربي «هُبل» والمعبود «ذي الشَّرى» فكلاهما كان يُنحت على صورة رجل. وهو ما يدخل فيه تماثيل آلهة غير عربية كثيرة، لكن اللافت للنظر هنا أن المعبودات العربيات «المؤنثة» لم تتخذ في الغالب شكلًا مجسدًا، وإنما رمز مجرَّد، على خلاف الآلهة الذكور.

(١) رواه البخاري عن ابن عباس في «جامع الصحيح» كتاب (الجهاد والسير) والترمذي (الحدود) والنسائي (تحريم الدم) وأبو داود (الحدود) وابن ماجه (الحدود) وابن حنبل (الموطأ).

كما استشهد القائلون بإهدار دم المرتد، بما أكَّده ابن قُدامة في كتابه الشهير «المغني» من أن هناك إجماعًا على أن المجاهر بالردة يتم التضييق عليه ثلاثة أيام، فإن لم يرجع عن ذلك يُقتل، لا فرق في ذلك بين الرجال والنساء في وجوب القتل. وأورد في الدلالة على ذلك الحديثَ النبوي: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة».. ومن جهة مقابلة، قال بعض العلماء: إن ذلك يُعارض الآية القرآنية ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. ويخالف ما عُرف عن النبي من الصفح والعفو عن المرتد «عبد الله بن أبي سرح» وقبول الشفاعة فيه، في حين رفض النبي الشفاعة في السارق. وقال هؤلاء إن حكم المرتد «تعزيري» يُناط تنفيذه بالحاكم، وليس ذلك موكولًا للأفراد. كما أن النبي لم ينفِّذ هذا الحكم في أي مرتد، والخليفة «أبو بكر» استرقَّ نساء بني حنيفة اللواتي كن مرتدَّاتٍ مع قومهن، ولم يقتلهن. وأهدى إحداهنَّ إلى عليّ بن أبي طالب، فولدت له «محمد بن الحنفية»..

أما الأزمنة التي سبقت سيادة الديانات «الرسالية» الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، فقد شهدت تسامحًا عقائديًّا لم يسمح مثلًا بشنِّ حربٍ من أجل نشر الدين، أو بقمع شخصٍ لأنه لا يؤمن بعقيدة هذه الجماعة أو تلك. وقد دلَّت النصوص المصرية القديمة، كما يظهر لنا من ترنيمة إسَت (إيزيس) الشهيرة، المشيرة إلى أن الناس تعبد الربة نفسها ولكن بأسماء مختلفة وصور متعدِّدة.

من إيزيس إلى سرابيس

من أوسع العقائد الدينية التي انتشرت في الإسكندرية القديمة، وفي عديدٍ من مدن حوض البحر المتوسط، عبادةُ إيزيس وعبادة سيرابيس. وهما عقيدتان، الأولى قديمةٌ سحيقةٌ ترتبط بعراقة التراث المصري القديم، والأخرى أحدث منها بكثير وترتبط برغبة البطالمة في توحيد المحكومين بتوحُّد ما يعبدون، وكان لكلتيهما أتباعٌ كثيرون في القرون التي سبقت ميلاد السيد المسيح، والقرون التي سبقت استقرار الكنائس الكبرى.

وقبل الكلام عن هاتين العبادتين، لا بد من الإشارة إلى أننا ما زلنا نستخدم الصيغ اليونانية لأسماء الآلهة، لأن اليونانية في ذاك الزمان كانت لغة العلم والثقافة والتجارة والأدب، كالإنجليزية اليوم. وفي اللغة اليونانية القديمة تلحق بالأسماء لواحق، فيتميز الاسمُ المذكرُ بإلحاق حرفي الواو والسين، مثلما هو الحال في «داريوس، يوليوس، أكتافيوس» ويتميز الاسم المؤنَّث بإلحاق الياء والألف به، فنقول «أوكتافيا، أوفيليا، ماريا». والأسماء العظيمة ومنها تسميات الآلهة، تلحق بها (السين) فنقول: زيوس، كرونوس، حورس، أوزيريس، إيزيس. أما بحسب النطق المصري، فأسماء الآلهة المصرية القديمة هي «حور، أوزير، إيزة» وهو الثالوث المقدس الذي تحتل فيه الإلهة الأم «إيزة» المنطوق اسمها باليونانية إيزيس، وبالمصرية: إيسة، إيست، إسّت، السّت.. ولذلك ترانا في مصر إلى اليوم، لا ننطق عند استعمالنا لفظة «الستّ» حرف اللام، مثلما هو الحال حين نقول: البنت، الرجل. ولا نستخدم هذه اللفظة، إلا في سياق التقدير، فنقول: ستّ فاضلة، ستّ الستات، الستّ الكريمة.. وأما إذا أردنا التحقير والتقليل من الشأن، فنحن نستخدم في العامية اللفظة العربية: مَرَة (امرأة).

وتعود عبادةُ إيزيس إلى ما قبل إنشاء مدينة الإسكندرية، فهي ديانة مصرية قديمة صوَّرتها لعوام الناس أسطورةٌ طريفةٌ تقول إن إيزيس ونفتيس وأوزيريس وست، هم إخوةٌ أزواج. فإيزيس زوجة أوزيريس، وأختها نفتيس زوجة أخيها ست. وقد حدثت مشاكل عائلية (كان المصريون القدماء واليونان، يتصورون الآلهة على هيئة بشرية) وتفاقمت هذه المشاكل بين أوزير وست، فقتل الأخيرُ أخاه وأخفاه بأن مزَّقه إلى أربع عشرة قطعةً وزَّعها على أنحاء البلاد، كيلا يجد جثته أحد. ولكن الأختين إيزيس ونفتيس، فَتَّشتا البلاد حتى جَمَعَتا أشلاء المقتول، وأخذتها الأختُ والزوجةُ الوفية «إيزيس» إلى أحراش الدلتا، ووضعتها جنبًا إلى جنب، فاكتشفت أن عضو الذكورة غير موجود. لكنها لأنها إلهةٌ تعرف السحر، جمَّعت الأشلاء ومسَّتها بأطراف أناملها، فحملت من أوزير من غير مضاجعة، وأنجبت منه حور (حورس) وهي بتولٌ لم تنكح.

وفي أطراف الدلتا التي كانت في الزمن القديم منطقة أحراش ومستنقعات، اختفت إيزيس مع ابنها وتولَّت تربيته هناك، حتى اكتشف الأمر أخوها «ست» فتصارع

مع «حور» وتمزّق قلب الإلهة بين ابنها وأخيها، وتضاعف حزنها على فقدان أخيها وزوجها أوزير، الذي صار إلهًا للعالم الآخر، وخشيت من فقدان ابنها «حورس» الذي سلبه عمُّه عينيه (عين حورس) ولكن الإلهة «حتحور» أعادت إليه بصره.. وفي النهاية، وبعد مغامرات كثيرة، انتصر حورس على عمِّه ست بمساعدة أمه إيزيس، واتخذ رمز (الصقر) وصارت أمه رمزًا للأمومة الخالقة والأنوثة المقدسة.

ونظرًا إلى الطابع الإنساني العميق لهذه الحكاية (الأسطورة) وما ارتبط بها من آداب قصصية وترانيم روحية، فقد انتشرت عبادة إيزيس المصرية حتى وصلت إلى أنحاء العالم اليوناني الواسع (حوض البحر المتوسط) وتعدَّلت صورة إيزيس «اليونانية» بعض الشيء، وصارت معبودة في أنحاء العالم القديم، وفي الإسكندرية.

* * *

أما عبادة (سيرابيس) فهي صناعةٌ سكندريةٌ خالصة. فقد كانت «منف» وبقية المدن والقرى المصرية المحيطة بالإسكندرية، أيام نشأتها الأولى، تنتشر فيها عبادةُ أوزيريس باعتباره سيدًا لعالم الموتى ورقيبًا على الحياة في الأرض، وكان يتخذ عند المؤمنين به شكلًا متجسِّدًا في صورة العجل أبيس. يقول د. مصطفى العبادي: أشار هيرودوت إلى الصلة بين أوزيريس والعجل أبيس في وصفه طريقة الحمل الطاهر المقدس، فالعجل الصغير «أبيس» هو ابن بقرة هبطت عليها نارٌ من السماء فحملت به، ونتيجة لهذه المعجزة يُعَدُّ أبيس تجسيدًا لربِّ الحياة. وفي أثناء حياته، يمثل «أبيس» وفقًا للمعتقد القديم، قوى الحياة الطبيعية. وبعد وفاته يتحد مع أوزيريس، ويُعبد باسم مشتركٍ هو: أوزير/ أبيس. وقد وجد اليونانيون مشقة في نطق الاسم المشترك (أوزيرابيس) فتحرَّف على ألسنتهم إلى «سيرابيس».. وحسب التقاليد الدينية المصرية، نشأ له ثالوث يجمعه مع إيزيس (الزوجة) وحورس (الابن).

وسرعان ما انتشرت معابد لسيرابيس في أرجاء مصر، ولكن معبد السرابيوم في الإسكندرية كان أكثرها روعة. وبينما كان اليونانيون (الإغريق) يتصورون آلهتهم عادةً في صورة بشرية، كان المصريون يألفون تصور آلهتهم في صورة الإنسان أو الحيوان.

ولذلك كانت الخطوة التالية، والكلام هنا لا يزال للدكتور العبادي، هي تصميم تمثالٍ مناسبٍ لهذا الإله المعبود، يكون جديرًا بأن يوضع في معبده الجديد بالإسكندرية. وكان بطليموس الأول (حاكم الإسكندرية) مقتنعًا بأهمية ذلك، فجاء بتمثالٍ من آسيا الصغرى وجعله الإله الجديد الحامي للمدينة، وحرص على إبراز التماثُل بينه وبين الإله اليوناني ديونيسوس.

وتدريجيًا، تمكن بطليموس الأول (سوتير) من إقحام تماثيل سيرابيس/ ديونيسوس، على تقاليد العبادة المصرية في منف والإسكندرية. كما انتهج أسلوبًا آخر، هو «إعادة كتابة التاريخ» من أجل الترويج لأفكار معينة تُعين على تحقيق غايته، فظهرت مؤلفات تربط بين مصر واليونان وتؤكِّد التطابق بين آلهة اليونان وأصولها المصرية. فالإله ديونيسوس هو في الأصل (أوزير) والإلهة ديميتر هي (إيزيس) وأبوللو هو (حورس) وزيوس (آمون) وهرميس (تحوت).. وكانت في هذه الكتابات «اللاهوتية» الجديدة آنذاك، تأكيدات كثيرة على بشرية الآلهة وألوهية البشر. وهو ما يقدم تبريرًا وتمهيدًا لتأليه بطليموس الأول، مُنشئ الإسكندرية الحقيقي، تحت لقب «سوتير» التي تعني حرفيًا «المنقذ».

وهكذا تم الترويج لفكرة لاهوتية جديدة، تقول إن إيزيس بعدما جمعت أشلاء زوجها واستعادت قطع جسمه (عدا عضو التذكير) أخذت كل قطعةٍ على انفراد وصاغت حولها جسمًا إنسانيًا من الشمع والتوابل وقامت بدفن كل واحد من هذه الأجسام في إقليم من أقاليم مصر. ووفقًا لهذه (الصيغة) الجديدة (اليونانية) لعبادة إيزيس، فإن المصريين لم يجدوا غضاضة في عبادة العجل «أبيس» لأنه كان أكثر الحيوانات التي ساعدت إيزيس وأوزيريس، في زراعة البذرة التي كانا اكتشفاها معًا، وهي بذرة القمح.

ويشير العلامة «وِل ديورانت» أشهر مؤرخي القرن العشرين، في المجلد الثامن من موسوعته الهائلة (قصة الحضارة) إلى هذا فيقول ما نصه: حاول بطليموس الأول أن يوحِّد الدينين اليوناني والمصري، بقوله إن سيرابيس وزيوس إلهٌ واحد وشجَّع

البطالمةُ من بعده أهل البلاد على أن يتخذوه إلهًا يعبدونه، كمعبود مشترك، ولكن في نهاية المطاف، كانت الغلبة في الإسكندرية للنزعة الصوفية، ولم تكن لهذه الصيغة المصطنعة. فقد وضعت الإسكندرية أسس الأفلاطونية المحدثة، وهي الصيغة السكندرية لفلسفة أفلاطون، وأكَّدت ذلك الخليط من الطقوس المليئة بالأماني، إبَّان القرون التي أحاطت بميلاد المسيح، وأضحى أوزيريس في صورة سيرابيس إلهًا محبَّبًا لكثيرين من اليونان والمصريين، واستعادت إيزيس مكانتها بوصفها إلهةً للنساء وللأمومة.. ولما دخلت المسيحية البلاد، والكلام هنا لديورانت، لم يجد الكهنة أو الشعب ما يحول بينهم وبين استبدال مريم بإيزيس، أو المسيح بسيرابيس.

.. وبعدُ فلنختتم كلامنا بترنيمة لإيزيس كانت تُتلى قديمًا في المعابد، بطريقة مهيبة. والترنيمة تشير إلى جلال «الأفعى» التي كانت مقدَّسة في العالم القديم، حتى جاءت اليهودية وجعلتها ملعونة مدنَّسة. تقول الترنيمة على لسان إيزيس:

يومَ أفني كُلَّ ما خلقتُ
وتعودُ الأرضُ محيطًا بلا نهاية
وحدي، أنا، سأبقى
وأكون كما كنتُ دومًا
أفعى
خفيةً، عصيةً على الأفهام

الأفلاطونيةُ الجديدة

لعوام الناس والمتحذلقين من أنصاف المتعلِّمين، شغفٌ شديدٌ باستعمال الكلمات الطنَّانة الرنَّانة، حتى وإن كانت جوفاء المعنى وفارغة الدلالة. من ذلك قولهم (الحب الأفلاطوني) إذا أرادوا وصف غرام رجل بامرأة، من دون أن يكون لهذا «الغرام» أهداف حسية أو شهوية. وفي حقيقة الأمر. فلا علاقة لأفلاطون بمثل هذا الأمر ولا شأن له أصلًا بالحب والغرام بين الرجل والمرأة، فقد كان أفلاطون في

واقع الأمر، مثل معظم مفكري وفلاسفة اليونان القديمة، يحتقر النساء. وبالمناسبة فإن كلمة «الغرام» أيضًا، كثيرًا ما تستعمل في غير موضعها، فهي تعني في الأصل اللغوي: العذاب.. ولكن ما علينا من ذلك الآن، لأن مرادنا هو التعرف إلى أفلاطون ومعرفة الكيفية التي تطوَّرت بها فلسفته، فصارت تسمى بالأفلاطونية الجديدة أو المحدثة.

كان مولد الفيلسوف الشهير «أفلاطون» في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو الوقت الذي تمَّ فيه تدوين «التوراة» على يد عِزرا الكاتب. فقد كانت الإنسانية آنذاك، تبحث عن اليقين المريح للأرواح، فالتمسه اليهود وأهل الشرق عمومًا في الدين، بينما بحث عنه اليونان القدماء في الفكر الفلسفي والنظر العقلي. وكانت مدينة «أثينا» في الوقت الذي وُلد فيه أفلاطون (سنة ٤٢٨ قبل الميلاد) واحدة من كبريات المدن اليونانية، وكانت الأسرة التي نشأ فيها أفلاطون واحدة من كبريات العائلات الأثينية. وبالمناسبة فإن «أفلاطون» ليس هو اسمه الحقيقي، بل هو وصفٌ له غلب عليه في شبابه، واشتهر به في حياته وفي القرون الطويلة التالية لوفاته، وحتى زماننا المعاصر الذي صار فيه اسم «أفلاطون» مشهورًا، ومبتذلًا أيضًا، حتى إن بعض المطاعم والنوادي الليلية اليوم، تتخذ من أفلاطون اسمًا لها! ولو عرف الرجل في زمانه، أن ذلك سيحدث في زمانٍ تالٍ، لغشي عليه من الدهشة وغمرته الحسرة.. المهم، تعني كلمة أفلاطون «عريض المنكبين» أو حسبما يقول عبد الرحمن بدوي: واسع الجبهة عظيم البسطة والجسم. وهو ما كان يتصف به أفلاطون، أما اسمه الفعلى فكان «أرستوكليس بن أرستون» واسم أمه «فريكتونا» وكان زوج أمه «فورلامفس» هو الذي تولى تربيته.

وقد قام أفلاطون بتدريس الفلسفة في بناءٍ قريب من حديقة «أكاديموس» فسُميت المدرسة (الأكاديمية) وكانت الدراسة فيها نظامية، تجمع بين الفكر الفلسفي في المعرفة والسياسة والبحث العلمي الرياضي والفلكي والفيزيائي. ولم يكن أفلاطون يكتب دروسه للتلاميذ المنتظمين بمدرسته، ومنهم أرسطو، وإنما كتب للعوام أعمالًا

مبسَّطة على هيئة مسرحيات حوارية، وهي النصوص الفلسفية التي بقيت من بعد وفاته سنة ٣٤٨ قبل الميلاد، وحتى اليوم، وعُرفت باسم محاورات أفلاطون. ومن أشهرها، محاورة فيدون (في خلود النفس الإنسانية) محاورة جورجياس (في فن الخطابة) ومحاورة مينون (في الفضيلة) وغيرها، وكان أستاذه العجيب «سقراط» هو الشخصية الرئيسية في تلك المحاورات الأفلاطونية، لأن أفلاطون كان يحب أستاذه هذا بشكل كبير. وكان أيضًا شديد الإعجاب بفيثاغورث، وكان يتبع مذهبه الذي كان قد صار آنذاك مذهبًا سريًّا، يُعرف بالفيثاغورية.

وتقوم فلسفة أفلاطون على الاعتقاد بوجود عالمين، الأول هو العالم الذي نعيش فيه وهو عالم حسِّيٌّ ماديٌّ متغيرٌ حقيرُ القيمة، والآخر هو عالم (المثل) والمعقولات العليا والأبعاد الرياضية والهندسية التي يسعى عالمنا هذا إلى الوصول إلى كمالها، ولكن هيهات. والنفس الإنسانية كانت في ذاك العالم العلوي، لكنها لسببٍ ما هبطت وسكنت في هذا البدن، فنسيتْ الحقائق التي عرفتها بالمشاهدة المباشرة في عالمها الأول، على النحو الذي أشار إليه بعد ذلك الفيلسوف العظيم «ابن سينا» في قصيدته العينية المشهورة التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تعزُّزٍ وتمنُّعِ

.. وبعد زمن ازدهارها، اضمحلَّت الفلسفة في أثينا وفي اليونان عمومًا، وانتقلت مع العلوم والمعارف القديمة، إلى عاصمة العلم والمعرفة في العالم القديم «الإسكندرية». ولذلك كان من الطبيعي أن يزدهر الفكر الفلسفي في الإسكندرية، نظرًا إلى المناخ العلمي والفكري الذي كان سائدًا آنذاك في المدينة. ثم انسربت المسيحيةُ إلى الإسكندرية رويدًا واستقرت بها، حتى صارت في القرن الثالث الميلادي واحدةً من الديانات التي حفل بها المزيج السكندري البديع. وفي القرن الثالث ذاته، عاش بالإسكندرية فيلسوف بديع اسمه «آمونيوس ساكاس» كان أبوه وأمه مسيحيين، فكان في شبابه المبكر مسيحيًا بالمولد، حتى درس الفلسفة فانسلخ من الديانة الوليدة. والمؤرِّخون مختلفون في أمره، فالبعض منهم يرى أنه تنكَّر

للمسيحية وخرج منها تمامًا، والبعض الآخر يرى أنه بقي مؤمنًا بها حتى وفاته التي كانت في حدود سنة ٢٤٠ ميلادية.

وتكمن أهمية آمونيوس ساكاس في أنه طوّر فلسفة أفلاطون، وأعطاها شكلًا جديدًا (سكندريًا) هو الذي يعرفه المؤرِّخون باسم الأفلاطونية الجديدة، أو الأفلاطونية المحدثة. فصارت لدينا فلسفةٌ فحواها «الأفلاطونية القديمة» الممزوجة بعناصر فكرية مصرية الطابع، وبالأحرى سكندرية، ظلت تُنسب دومًا لآمونيوس ساكاس ولتلميذه تالي الذكر. وبالمناسبة، فإن لفظة «ساكاس» تعني السقَّا أو الحمَّال، وكلمة «آمونيوس» تعني الآموني، نسبةً إلى الإله المصري القديم آمون.

وبالإضافة إلى الأصول الأفلاطونية التقليدية، استفاد هذا الفيلسوف السكندري من الفيثاغورية، ومن فلسفة أرسطو، بل جمع في مذهبه بين أفلاطون وأرسطو وحاول التوفيق بينهما في سياق فلسفي يُعنى بالنظر في حقيقة النفس الإنسانية، وفي صلة الله بالعالم. وقد اشتهر هذا المذهب الجديد، وكثر أتباعه، وعُرف أصحابه بالميل إلى الروحانية منذ يومه الأول، بل كان تلامذة «أمونيوس ساكاس» وأتباعه من بعدهم، يلقبونه «الملهَم من الله».

وأشهر تلامذة آمونيوس ساكاس اثنان، الأول هو أوريجين (أوريجانوس) الذي سوف يصير واحدًا من أهم آباء الكنيسة، والآخر هو الفيلسوف العارم البديع «أفلوطين». ولسوف نتحدث عن «أوريجين» بعد قليل، أما الآن فسوف نختم الكلام عن هذا الاتجاه الفلسفي العميق، بذكر بعض الجوانب في حياة وفكر الفيلسوف المصري السكندري الشهير، الذي صاغ الأفلاطونية الجديدة في شكلها الأخير.

في بداية القرن الثالث الميلادي وُلد أفلوطين في صعيد مصر، وكان مولده في (المنيا) الحالية التي كان اسمها قديمًا «ليقوبوليس» وجاء في شبابه إلى الإسكندرية، فأخذه صديقٌ له لزيارة آمونيوس ساكاس والاستماع إلى دروسه الفلسفية، فلما انتهى الدرس صاح أفلوطين: هذا هو الرجل الذي كنتُ أبحث عنه.

ومن يومها، لزم أفلوطين أستاذه السكندري، ودرس عليه. وقضى بقية عمره عاكفًا على تطوير مذهبه الذي صار على يد أفلوطين، هو الصورة النهائية لما يسمى بالأفلاطونية الجديدة (المحدثة) وهي الفلسفة التي تقوم على افتراض أن العالَمَيْن الأعلى والأدنى، عالم المُثل وعالم المحسوسات، بينهما صلةٌ هي نفس الإنسان. والفلسفةُ هي الطريق الذي نستطيع من خلاله التعرف إلى الحقائق العلوية، بنوعٍ من المكاشفة الصوفية التي يمكن أن تتم إذا ارتقى الشخص عن مطالبه ورغباته الحسية، وتخفَّف من قيود البدن ومن النوازع الطبيعية، فتنطلق روحه في الآفاق العليا حتى تحصل على المعرفة الحقة، المباشرة، بالله. وهذا النوع من المعرفة، يُعرف بعدة أسماءٍ منها الغنوصُ والعرفان. وقد يُشار إليه بمفردات أخرى، مثل الإشراقية، والكشف، والحدس، والتصوف.

وأشهر أعمال أفلوطين هو كتابه «التاسوعات» الذي يذكرنا عنوانه، بالعقيدة المصرية القديمة القائمة على الإيمان بتسعة آلهةٍ يُديرون الكون، هم «تاسوع هليوبوليس» الذين تئول إليهم الأمور، فيحكمون فيها بحسب ما تقتضيه العدالة الإلهية والحكمة[1]. ولكن أفلوطين يظل أقرب فلسفيًّا إلى أفلاطون، منه إلى العقيدة المصرية القديمة التي كانت في زمانه قد انطمست، مع أن المؤرِّخين يرجحون أن أفلوطين درس الفكر الديني في الصعيد قبل مجيئه إلى مدينة الإسكندرية، ولذلك أثار آمونيوس ساكاس إعجابه، لأنه كان أصلًا مشغول الذهن بما درسه في صغره.

---

(١) التاسوع، عند المصريين القدماء، هو مجموع الآلهة العليا أو بتعبيرٍ آخر «المجمع المقدس» الذي يمثل تليث المثلث الرباني، حيث دأب المصريون قديمًا على تصوُّر الآلهة في هيئة ثالوث معبود، نعرف منه «ثالوث طيبة» الجامع بين: آمون وموت وخونسو، وثالوث «منف» المؤلَّف من: بتاح وسخمت ونفرتوم، وثالوث «الإسكندرية» وفيه: إيزيس وسيرابيس وهيربوكراتيس، وثالوث «كوم أمبو» المكوَّن من: حور وتاسنت نفرت وتاوي، والثالوث العام الأكثر شهرةً وتأثيرًا حتى اليوم «إيزيس وأوزيريس وحورس» أو بحسب النطق المصري القديم: إسْت، أوزير، حور.

أما التاسوع الذي يُنسب إلى مدينة «أون» أو عين شمس (هليوبوليس) فهو يجمع تسعة أرباب مقدَّسين، على رأسهم «آمون» ومعه من الآلهة: إسْت، نفتيس، حنحور، أوزير، حور، ست، ختوم، بتاح (مع بعض الاختلافات في الإلهين الأخيرين، ما بين هذين وكل من شو، جب..) وكان هذا المجمع الإلهي المقدس معروفًا منذ زمن الدولة القديمة، باسم «غت» التي تعني حرفيًّا (المجمع المقدس) فنجد الاسم الرباني «الحوري» للملك منكاو-رع (منقرع) هو: ثور التاسوع.. حيث تعني كلمة الثور «السيد».

وتقوم فلسفة أفلوطين على ثالوث «الله، العقل، النفس» وهي حسبما يشير الدارسون ثلاثةُ أقانيم[1] أو مبادئ أساسية للوجود، الأول منها هو الله (المبدع، اللامتناهي، الواحد) والثاني هو العقل (وفيه صور الأشياء وقوانين تركيبها وعلة ظهورها) والثالث هو النفس (التي بها تتحقَّق الصورُ العقلية في العالم الحسي).

وحسبما يرى أفلوطين، فإن العالم الذي نعيش فيه هو نتيجة لعملية «فيض» عن الإله، أو هو بتعبيرٍ آخر «صدور» غير مقصود.. فقد تفكَّر الواحد (الإله) في ذاته، فصدر من ذلك (العقل الأول) الذي فاض عن الواحد، ثم تفكَّر العقل الأول فيما فوقه (الواحد) فصدر عن ذلك العقل الثاني، وتفكر في نفسه فصدرت (النفس الكلية) نتيجةً لذلك. ثم توالت الفيوضات ومراتب الموجودات، وتسلسلت العقول العليا حتى تماست مع الوجود المحسوس من خلال العقل الفعَّال، أو «عقل فلك القمر» الذي يؤثر في عقولنا الجزئية، فندرك الحقائق العليا بنوعٍ من الإلهام.

.. وقد ارتحل أفلوطين من الإسكندرية، لسببٍ لا نعلمه، وطاف في الأرض يدعو لمذهبه «الأفلاطونية الجديدة» وينسب كل أفكاره لأستاذه آمونيوس ساكاس، مثلما كان أفلاطون ينسب كل أفكاره إلى أستاذه سقراط. وبعد تطوافه، افتتح أفلوطين مدرسةً فلسفية في مدينة «روما» وظل يدرِّس فيها فلسفته، حتى وفاته سنة ٢٧٠ ميلادية.

ولأن الأفلاطونية الجديدة كانت مذهبًا يكتنفه الغموض والرمزية المعقدة، وهو ما نراه جليًا في مؤلفات أفلوطين؛ فقد اقتصر شيوع هذا الاتجاه على المتعمقين في الفلسفة واللاهوت، ولم ينتشر هذا المذهب بين عوام الناس والدهماء والجمهور. فهؤلاء لا طاقة لهم على الصبر، ولا احتمال عندهم يدعوهم إلى بحث مثل هذه

(١) «الأقنوم»: كلمة يونانية الأصل، تم استعمالها في اللاهوت المسيحي على نطاقٍ واسع. وهي في أصلها اللغوي تعني «تحت القائم»، أما معناها اللاهوتي، الملتبس، فهو يشير إلى مفهومات متفاوتة منها: الجوهر، ما يقوم فيه الجوهر، الطبيعة.. واستقر الوعي الديني المسيحي منذ زمن طويل، على أن «الأقنوم» هو كائن حقيقي له شخصيةٌ مستقلة وإرادةٌ خاصة وطبيعة محدَّدة، لكنه يدخل مع الأقنومين الآخرين (المقدسين) في وحدةٍ لا تنفصل. والأقانيم هي التي تؤلف الثالوث المسيحي: الآب، الابن، روح القُدس.

الأمـور الدقيقة، والـرؤى الرمزية التي تحتاج خيالًا واسـعًا لتصورهـا. وكانت نتيجةُ ذلـك، ونتيجـةً لعوامل أخـرى كثيرة، أن اقتصـرت الأفلاطونيـة المحدثـة على النخبة الفكرية والصفوة المنغلـقة، مثلما انتشرت الفيثاغوريةُ الجديدةُ وصارت مذهبًا سريًّا تغلـب عليه الغرائبية والهلوسـات. وسـادت في الإسـكندرية القديمة ومـدن العالم، آنذاك، الدياناتُ الآتية من الشـرق (الغامض) الذي هو الأرض المجدبة الواقعة على أطراف الصحراء، وهي المنطقة المسماة اليوم فلسطين.

ولأن اليهودية التي وفدت من فلسطين مع عديدٍ من المذاهب والعقائد، هي ديانةٌ غير تبشيريةٍ لا تهتم بانتشـار عدد المؤمنين بها، ولا تعترف بيهوديةِ الشـخص إلا إذا كانـت أمه في الأصـل يهودية. ولأن المسيحية التي وفدت أيضًا من فلسـطين، ديانةٌ مفتوحةٌ لكل البشـر، تبشِّـر كل الأمم وتكرِّز (تدعو، تبشِّـر) أيَّ شـخصٍ مهما كان[1]. فقد انتشـرت المسـيحية فـي القرنين الثالـث والرابـع الميلاديـن، واكتـسحت العالم القديم في القرنين الخامس والسـادس، وكسحت من السـاحة بقية المذاهب الأخرى والديانات التي سـادت حينًا من الدهر.. ولم يكن انتشـار المسيحية صدفة، وإنما جاء نتيجة ظروف تاريخية محددة، وجهود كثيرة بذلها آباء الكنيسـة الأوائل، حسبما سيأتي بيانه بعد حين.

الفيثاغوريةُ وتوهُّجُ الرياضيات

فـي رواية الأديب الفرنسـي المعاصـر، آلان نادو «حفريات الصفـر» وهي الرواية التـي تُرجمـت منذ سـنواتٍ إلـى اللغة العربيـة بعنوان (عَبَدَة الصفر) تبـدأ الأحداث فـي الإسـكندرية المعاصرة، ثم ترتـد إلى الماضي من خلال اكتشـافات أثرية بمنطقة «العجمـي» الواقعة غـرب الإسـكندرية، على مقربة منهـا. ومن هذه «الآثـار» تنطلق الروايةُ لتحكي لنا تاريخ الجماعة الفيثاغورية في الإسكندرية القديمة، والمعاناة التي

---

(١) بحسـب ما جاء في الأناجيل الأربعة (المعتمدة) فقد بدأ السـيد المسـيح دعوته بأن الله قد أرسـله فقط إلـى «خراف إسـرائيل الضالة» لكنـه عاد لاحقًا، وقـال لتلامذته (الرسـل، الحواريين): اذهبوا وبشِّـروا جميع الأمم.

مرّت بها هذه الجماعة لاستكمال النسق الحسابي (الرياضي) وإيجاد الجذر التربيعي للعدد (٢) من دون معرفة بالصفر. وتنتهي الرواية بنهاية الجماعة الفيثاغورية تاريخيًا، نهايةً درامية، عندما يكتشف لهم أحد الرياضيين العرب (العشّار) حقيقة الصفر. وبذلك ينهار في الرواية «النظام» الفيثاغوري الرياضي والروحي، لأنه كان يبدأ من «الواحد» الذي هو عندهم مبدأ العدد ومبتدأ الوجود. ومع أن الرواية بها بعضُ التمويهات التاريخية، فإنها في نهاية الأمر تقدم (حدوتة) طريفة ليست لها مصداقية إلا في حدود الرواية نفسها، وحسب الإطار العام الذي اختاره لها مؤلفها. أما في الواقع التاريخي الذي نعرفه، فإن قصة «الفيثاغورية» يمكن تلخيصها فيما يلي:

هي مدرسة روحية ذات طابع فلسفيٍّ ورياضي، أسَّسها في اليونان القديمة الفيلسوفُ الشهير «فيثاغورث» الذي كان يعيش في القرن السادس قبل الميلاد، في مدينة «ساموس» الواقعة اليوم بجنوب إيطاليا، لكنها كانت في الزمن القديم مدينة يونانية تقع في النظام الجغرافي المسمَّى آنذاك اليونان الكبير. وكان فيثاغورث حسبما تروي المصادر، قد استلهم مذهبه من عقيدةٍ شرقية وفدت إلى اليونان على يد راهب اسمه (أورفيوس) وقد عُرفت هذه العقيدة الروحية «الأورفية» بإيمانها بتناسخ الأرواح، أي أن روح المتوفَّى تنتقل بعد الموت إلى جسم جديد.

ومن الأصول التي استلهم منها فيثاغورث مذهبه، حسبما تقول المصادر، العلومُ المصريةُ القديمة. فقد رُوي عن فيثاغورث أنه قضى أكثر من عشر سنوات بمصر، يدرس الهندسة على يد كهنة آمون، ويُقال إنهم أدخلوه إلى الهرم الأكبر من سرداب سريّ، فانبهر بروعة العمارة ودقة الهندسة. ثم عاد من مصر إلى بلدته الأصلية «ساموس» وأسس هناك مدرسته الروحية (الفلسفية، الرياضية) التي اشتهرت بمجموعة مبادئ، منها القول بأن «العالم عددٌ ونَغَم» والقول بالتناسخ، بالإضافة إلى بعض الطقوس الخاصة مثل تحريم أكل اللحوم، وضرورة طيِّ الملابس بعد خلعها كيلا تحتفظ بصورة الجسم، وتقديس الديك الأبيض!

ومما كان يميز الجماعة الفيثاغورية، اهتمامهم بالموسيقى وإيمانهم بالثالوث المقدَّس للأعداد الأصلية (من الواحد إلى العشرة) وقد رسمها فيثاغورث في مثلث

متساوي الأضلاع، يتخذ الشكل الهندسي الهرمي الذي يقع (الواحد) على قمته، يليه من أسفله الاثنان ثم الثلاثة ثم الأربعة، على النحو التالي:

•

• •

• • •

• • • •

وكان فيثاغورث يقول بأن الأرض كُرِّية الشكل (كروية) وحركة الأفلاك السماوية دائرية، لأن الدائرة عنده هي أكمل الأشكال الهندسية.. ولأنه كان يقبل في مدرسته عضوية النساء، ويعلِّم الفتيات، فقد ثار عليه أهلُ ساموس وأحرقوا مدرسته، وطاردوا أتباعه فهربوا إلى بلدة «كروتون» ولكن الاضطهاد ظل يطاردهم، ويطردهم من موضعٍ إلى آخر، حتى انتهى أمرهم إلى التخفِّي، وتحوَّلوا إلى جماعة سرية.

ويرى فريق من المؤرخين والباحثين أن «فيثاغورث» هو شخصية أسطورية من نسيج الخيال، مثل هرمس الهرامسة، وقد تألَّفت عنه الحكايات ونُسبت إليه الأقوال والأفكار حتى موجودًا في الأذهان، لكنه في الواقع التاريخي غير موجود. ومع ذلك، فإن الجماعة الفيثاغورية ذاتها، لا مجال للشك في وجودها التاريخي (الفعلي) في اليونان القديمة، كجماعةٍ سريةٍ كانت تعيش هناك حينًا من الدهر، ثم اختفت وانسربت إلى خارج اليونان فعاشت مستترةً في المدن الكبرى، كالإسكندرية، وفي النواحي البعيدة كفلسطين.

ولا يستطيع المؤرِّخون بدقة، تحديد زمن وصول الفيثاغورية إلى الإسكندرية (والمؤرخون عمومًا لا يستطيعون تحديد كثير من الأشياء بدقة) ولكن الثابت عندهم، أن الفيثاغورية ظهرت ثانيةً في الإسكندرية وفي غيرها من المواضع، في ثوبٍ جديد يسمونه «الفيثاغورية الجديدة» أو الفيثاغورية المحدثة. وقد اشتهر في الإسكندرية خلال القرن الأول قبل الميلاد، والقرن الأول الميلادي، جماعةٌ من الفيثاغوريين

منهم «نيجيديوس فيجولوس» الذي كان القديس جيروم يسمِّيه (الفيثاغوري الساحر) ومنهم «يودوروس السكندري» و«ثراسيلوس المصري» وغيرهم، وهم يتشاركون في أمورٍ عديدةٍ منها الاهتمامُ بفلسفة أفلاطون والإيمانُ بالخزعبلات الوافدة من الشرق (الهلال الخصيب) والاشتغالُ بالعلوم الخفية.

وقد تقبَّلت الإسكندرية هذا التيار الروحي، وأدخلته ضمن المزيج العقائدي البديع الذي تجاورت فيه، وتحاورت، مذاهبُ كثيرة. لكن الإنجاز السكندري الأهم، كان يتمثل في فصل الجانب الروحي الغامض من الفيثاغورية، عن البحث الرياضي (العلمي) الذي بهر الإنسانية لعدة قرون تالية، بعدما تخلَّص العلم الرياضي السكندري من الشوائب العجيبة التي اقترنت بالفيثاغورية التقليدية في الزمن اليوناني الأقدم.

وفي كتابه (تمهيد لتاريخ مكتبة الإسكندرية) يشرح لنا الباحثُ السكندريُّ البارع «د. نجيب بلدي» جانبًا من طبيعة النهج السكندري القديم، بقوله: إن المحتوى الفكري السكندري، كان من أصولٍ يونانية وعناصرَ مصريةٍ. فالإسكندرانيون كانوا آنذاك، إما مصريين عرفوا لغة اليونان واتصلوا بثقافتهم، أو يونانيين تمصَّروا وتعلَّموا صياغة آرائهم في قالبٍ مصري شرقي. وكان المفكرون يريدون العودة إلى القديم، فأفلاطون هو معلِّمهم ومرشدهم، لأنه اتصل من قبلهم بمصر والشرق عامة، ولأنه اعترف بسبق الشرق وبعظمة تقاليده الدينية؛ فكان في نظرهم «أفلاطون الإلهي» وفيثاغورث أيضًا معلمهم، بل له السبق على أفلاطون، لأنه أقدم منه وأكثر اتصالًا بالشرق وديانات الشرق، فكان في نظرهم مفكرًا وفيلسوفًا عظيمًا، ونبيًّا أيضًا.

وعلى هذا المسار السكندري المشار إليه، امتزج فيثاغورث وأفلاطون مع تراثٍ متعدِّد التوجُّهات، فنتج من ذلك حسبما يقول إميل برييه: «إفاقةٌ فيثاغورية ذاتُ نزعة زهدية، تربط مصير النفس الإنسانية بالعلم الأعلى، فالنفس بعد الممات تصعد إلى السماء التي نزلت أصلًا منها وسكنت الجسم.. والله هو (الواحد) المتجلِّي في ثالوث الآحاد: الواحد الأول الذي يجاوز الوجود المحسوس، والواحد الثاني الذي

يمثل عالم المعقولات، والواحد الثالث المشترك بين الله والعالم. وعلم العدد هنا لا يعني عند الفيثاغورية علمًا مستقلًا، بقدرِ ما يعني المنهج الذي يتم من خلاله إدراك الوجود الإلهي غير المحسوس».

ويميل الباحثون إلى الإشارة الدائمة لسرية وغموض ما يسمُّونه (الفيثاغورية المحدثة) وهم يكتفون غالبًا بالإلماح إليها من بعيد. وعذرهم في ذلك عندي، أن الفيثاغورية في الإسكندرية وفي غيرها من النواحي، كانت قد تعلَّمت دروسًا كثيرةً من المحن القديمة التي مرت بها، فلم تعد تصرِّح بأفكارها الروحية، لا سيما بعد الانتشار الواسع للديانات الوافدة من الشرق، وعلى رأسها الصيغ الأولى للديانة المسيحية. ولأن الفيثاغوريين لم يعودوا يصرِّحون بمذهبهم، أو يكتبونه، فإن الباحثين لم يجدوا مادةً تاريخية يعتمدون عليها، فاكتفوا بالإشارة إلى (سرية) و(غموض) الفيثاغورية الجديدة «المحدثة».

أتذكَّرُ أنني كنتُ، أيام كتابتي هذه الصفحات، جالسًا أمام بحر الإسكندرية أتحدث عن «المزيج السكندري البديع» مع العلاَّمة الكبير د. رشدي راشد الذي يعيش في باريس منذ أكثر من خمسين سنة، وهو اليوم (تقريبًا) أهم مؤرخ للرياضيات في العالم. سألته عن السبب في النبوغ السكندري المبكر في مجال الرياضيات، فقال إن البطالمة اهتموا منذ بداية الزمن السكندري، بتوفير البيئة المناسبة للبحث العلمي عمومًا، ورعاية العلماء في المجالات كافة، ومنها مجال الرياضيات. وقد أدى ذلك من وجهة نظره، إلى التوهُّج الرياضي في الإسكندرية منذ وقت مبكر (القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد) على يد أقليدس، الذي أسس العلم الرياضي على قواعد «البرهان» وأعطى للإنسانية كتابين من أهم الكتب في تاريخ العلم: الأصول، المعطيات في الهندسة.

إذن، فصلت الإسكندريةُ القديمة بحسم بين الجانب (الفلسفي) والروحاني في الفيثاغورية اليونانية، والجانب العلمي الرياضي. وعاش الجانب الأول حينًا من الدهر ثم غرق في الخرافات، وصار يسمى (الفيثاغورية الجديدة)، بينما انطلق الجانب الآخر، منذ السنوات الأولى من عمر المدينة، على يد أقليدس ومن جاءوا

بعده من الرياضيين السكندريين العظماء، أمثال: أرشميدس (المتوفَّى سنة ٢١٢ قبل الميلاد) وإيراتوستينيس، الذي قاس لأول مرة محيط الأرض وكان رئيسًا لمكتبة الإسكندرية القديمة (توفي سنة ١٩٥ قبل الميلاد) وقونون، الذي أبدع في دراسة القطوع المخروطية (توفي سنة ٢٢٠ قبل الميلاد).. وقد كان هؤلاء الثلاثة، أصدقاء وجيرانًا في الإسكندرية.

واستمرت البحوثُ الرياضيةُ في الإسكندرية، قرونًا، تطورت خلالها على يد الإسكندرانيين مباحثُ الهندسة والحساب، وارتبطت عندهم الرياضيات بعلم (الفلك) بعيدًا عن خزعبلات التنجيم القديم. وظل الحال جاريًا على هذا المنوال إبَّان القرون الميلادية الأولى، التي لمعت فيها من أسماء الرياضيين السكندريين، شخصيات لا يمكن لمؤرِّخي العلوم التقليل من شأنها، من أمثال «ديوفنطس» الذي ألَّف كتاب العدد (أَرثمطيقا) وكانت وفاته بالإسكندرية في أواخر القرن الثالث الميلادي.

وفي أواخر القرن الرابع الميلادي، كان «ثيون» هو أهم وأشهر علماء الرياضيات بالإسكندرية. وقد قام بشرح كتاب ديوفنطس، وقام بضبط كتاب (الأصول) لأقليدس، وحرَّر الجداول الفلكية التي وضعها العالم السكندري العظيم «كلوديوس بطلميوس». وثيون السكندري، هو والد العالمة السكندرية البديعة «هيباتيا» المقتولة بِيدِ بعض الرعاع، سحلًا في شوارع المدينة، سنة ٤١٥ ميلادية. لأن هؤلاء المتخلِّفين ربطوا بينها، عن عمدٍ أو غير عمد، وبيْن جماعة الفيثاغورية الجديدة الذين كانوا يهتمون بالسحر. ولم يعرف هؤلاء القتلة، المتسبون زورًا وبهتانًا للمسيحية (الداعية أصلًا إلى المحبة والسلام) أن البحث الرياضي المتقدِّم لا يمكن أن يرتبط بالسحر والشعوذات.

أما «ثيون» أبو «هيباتيا» فقد اختفى ذكره في الإسكندرية، يوم وقعت الفاجعة الكبرى سنة ٣٩١ ميلادية، حين هاجت جماعة كبيرة من عوام المسيحين وهدموا معقل العلم في العالم القديم (الموسيون) المسمَّى المعهد العلمي، أو بيت ربَّات الفنون.. ويرى البعضُ من المؤرخين أن ثيون قُتِل في هذا اليوم، ويرى البعضُ الآخر

منهم أنه أصيب يومها بجراحٍ خطيرةٍ ثم مات بعدها بسنوات، والبعضُ الأخير لا يرى شيئًا. يحكى عن الفيلسوف الألماني الشهير «هيجل» أنه قال: نتعلم من التاريخ، أن أحدًا لم يتعلم من التاريخ.

الهرمسية

الهرمسية اتجاهٌ روحيٌّ ذو صبغةٍ دينية، وإنسانية، يُنسب إلى شخص أسطوري هو «هرمس الهرامسة» أو هرمس ثلاثي العظمة. وهو حسبما اعتقد القدماء «ثلاثيٌّ» أو مثلثُ العظمة، لأنه ظهر في ثلاثة تراثيات كبرى بثلاثة تجليات، فهو عند المصريين القدماء أخنوخ، وعند اليونانيين القدماء إرميس، وعند المسلمين إدريس. وقد أخذ اليهود الاسم المصري القديم، وألحقوا بالتوراة سِفْرًا بعنوان «أخنوخ» كان متداولًا بمصر وموجودًا بها في القرن الثاني الميلادي، ثم اختفى ولم يوضع ضمن أسفار (العهد القديم) التي يقدِّسها اليوم اليهود والمسيحيون على اختلاف مذاهبهم وكنائسهم.

وهناك رأيٌ يقول إن هرمس يلقب بالمثلث (باليونانية: تريسي مجستوس) لأنه كان شخصًا فعليًّا يجمع بين ثلاث صفات نبيلة، فهو: نبيٌّ وملكٌ وحكيم. وقد طاف في العالم القديم، فعرفه الناسُ بأسماءٍ عدة بحسب اختلاف الأمكنة، وتعدَّدت تصوراتهم عنه. بينما يقرِّر آخرون (أنا منهم) أن شخصية هرمس هي مزيجٌ أسطوري قديم، من شخصياتٍ حقيقيةٍ وخيالية، هي: تحوتي المصري، بوداسف الفارسي، أمونيوس ساكاس، بلنياس الحكيم السكندري.. وقد وصلَنا من «بلنياس الحكيم» باللغة العربية، كتابٌ من أهم الأعمال الهرمسية، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، هو كتاب «سر الخليقة وصنعة الطبيعة» الذي جاء في بدايته أن القائم بترجمته للعربية هو القسُّ سرجيوس الراسعيني، نسبةً إلى بلدة رأس عين. ولسوف نقدِّم بعد قليل، قليلًا من فقرات من هذا الكتاب العجيب، لنتعرف مباشرةً على محتواه.. لكننا سنتعرف أولًا على طبيعة الهرمسية:

ظهرت الكتابات المسماة (المجموعة الهرمسية) في القرن الميلادي الأول، وكان بدء ظهورها المكثف في مدينة الإسكندرية، التي كان مزاجها التمازجي البديع يناسب النزوع (التوفيقي) الذي يتجلَّى بوضوح في هذه الكتابات. لكن الهرمسية لم تكن محدودة بالإسكندرية، أو منحصرة فيها، فقد كان للهرمسيين تجمعات (سرية) في عديد من المدن القديمة، منها ما هو في صعيد مصر، وقد احتوت مجموعة «مخطوطات نجع حمادي» الشهيرة التي اكتشفت بالصدفة سنة ١٩٤٥، على مجموعة كبيرة من الرسائل والكتابات الهرمسية، مع (إنجيل توما) المتنازع حاليًا في شأن المطالبة برجوعه من أمريكا إلى مصر، ووزارة الثقافة تسعى لاسترداده، وبعض رجال الكنيسة المرقسية (الأقباط) لا يريدون عودته، لأن فيه ما يخالف مذهبهم[1].

وفي الكتابات الهرمسية المبكرة، يظهر امتزاج النزعة الصوفية للهرامسة مع العناية بعلم الكيمياء الذي كان في الزمن القديم مرتبطًا بالسحر، مع الاهتمام بعلم الفلك الذي كان آنذاك مرتبطًا بالتنجيم. وبالمناسبة، فإن علم الفلك لم يتخلص من (التنجيم) إلا حين ارتبط بالرياضيات، ولم تتخلص الكيمياء من السحر (والشعوذة) إلا حين تخلَّت عن فكرة تحويل المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس، إلى معادن نفيسة كالفضة والذهب.

وفي الكتابات الهرمسية المبكرة، تظهر بقوة النزعة التوحيدية. حيث نجد في كتاب (زجر النفس) المنسوب لهرمس، تأكيدًا كبيرًا لفكرة «التوحيد» الذي هو عندهم السبيلُ الوحيدُ للمعرفة والعلم والتحقيق. إذ ترى الهرمسية أن تعدُّد الآلهة سخافةٌ، وإنكار التوحيد هو أكبر مرض يصيب النفس الإنسانية، مع اعترافهم بأن إدراك الإله الواحد صعبٌ وفهمه مستحيلٌ.

الله عند الهرامسة منزهٌ عن العالم المادي، الجسماني، يجلس على قمة السماء لكنه يتجلى في كل الموجودات من دون أن يحتويه شيء، مع أنه يحتوي الأشياء

---

(١) عادت المخطوطة إلى مصر قبيل ثورة يناير، سرًّا، وأُودعت في المتحف القبطي بالقاهرة في تكتُّم شديد، حتى إنه لم يُعلن عن عودتها ولم يُنشر خبرٌ واحدٌ عن ذلك.

كلها. وقد صنع الله العالم بحسب المذهب الهرمسي، عن طريق الكلمة (اللوجوس) ليكون الله مرئيًا في مخلوقاته. والإنسان الذي هو مقياسُ الكون، أبدعُ المخلوقات، وفيه قسمان أساسيان: الجسم والنفس. ونفس الإنسان هي «ابنة الله» التي يعتقلها الجسم المادي المحسوس، مع أنها ليست مادية ولا محسوسة.. وهي جوهرٌ روحانيٌّ شريف، يستطيع بالتجرُّد عن شهوات الجسد وبالطقوس التطهيرية، أن يستطلع العالم العلوي (الإلهي) ويستشرف الأفق السرمدي، وبذلك يصير الإنسانُ كالملائكة.

وتؤمن الهرمسية بتناسخ الأرواح، فالأشخاص الذين عاشوا حياتهم بشكل رديء، تعود أرواحهم في أبدان المواليد لتحيا من جديد، وتتطهَّر من المساوئ التي اقترفتهما في الحياة السابقة.. وتظل الروح تتناسخ في الأبدان، حتى تتخلص في نهاية الأمر من خطيئتها، فتتأهل عن طريق هذا «الخلاص» إلى اللحاق بالروح الإلهي الكلي، الذي هو أصلها الأول.

وفيما يلي، نقدِّم فقرات مختارة من كتاب (سر الخليقة وصنعة الطبيعة) وهو نصٌّ عجيب ظلَّ إلى يومنا مخطوطًا، لا توجد منه غير بعض النسخ الخطية القليلة، منها هذه المخطوطة التي كُتبت قبل ألف عام بالعربية، وهي محفوظة اليوم في مكتبة جامعة «أوبسالا» بالسويد.. نقرأ في المخطوطة:

«الآن أبيِّن لكم اسمي، لترغبوا في حكمتي وتتفكروا في كلامي.. أنا بلنيوس الحكيم صاحب الطِّلَّسْمات[1] والعجائب، أنا الذي أوتيت الحكمة من مدبِّر العالم.. كنتُ يتيمًا من أهل طوانة (تيانا) لا شيء لي، وكان في بلدي تمثالٌ متلوِّن بألوان شتَّى، وقد أُقيم على عمود من زجاج، مكتوب عليه بالكتاب الأول[2]: أنا هرمس المثلَّث بالحكمة عملتُ هذه الآية جهارًا، وحجبتُها بحكمتي لئلا يصل إليها إلا حكيمٌ مثلي.

(١) طِلَّسْمات، جمع (طِلَّسم) التي هي مقلوب كلمة: مُسَلَّط. وفي اعتقاد القدماء، فإن العلم الذي هو أحد العلوم الخفية، يبحث في كيفية تركيب القوى السماوية الفعَّالة في القوى الأرضية، والاستعانة في ذلك بأنواع من البخور القوي الجالب لروحانية الطِّلَّسم.

بلنيوس، هو الصيغة العربية للاسم اليوناني «أبولونيوس» الذي يكتب بالعربية: بلنياس، بلنيوس.

(٢) يقصد: اللغة القديمة.

ومكتوب على صدر ذلك العمود، باللسان الأول: من أراد أن يعلم سرائر الخليقة وصنعة الطبيعة، فلينظرْ تحت رجليَّ.. فلم يأبه الناسُ لما يقول، وكانوا ينظرون تحت قدميه فلا يرون شيئًا.

وكنتُ ضعيف الطبيعة لصغري، فلما قويتُ طبيعتي وقرأتُ ما كان مكتوبًا على صدر ذلك التمثال فطنتُ لما يقول، فجئت فحفرت تحت العمود. فإذا أنا بسَرَبٍ (سرداب) مملوء ظُلمةً، لا يدخله نورُ الشمس.. دخلتُ السَّرَب، فإذا أنا بشيخ قاعد على كرسيٍّ من ذهب، وفي يده لوحٌ من زبرجد أخضر مكتوب فيه: هذا سرُّ الخليقة وعلم علل الأشياء. فأخذت الكتاب واللوح مطمئنًا ثم خرجتُ من السَّرَب، فتعلَّمت من الكتاب علم سرائر الخليقة، وأدركتُ من اللوح صنعة الطبيعة.. وعزمتُ على شرح جميع العلل في جميع الخلْق.

وأخبركم أيضًا أنّي إنما وضعت هذا الكتاب وأجهدتُ نفسي فيه، لأحبائي وخاصتي من نَسْلي. فالآن أُقسم وأُحلِّف من سقط إليه هذا الكتاب (وصل إليه) من ولدي وقرابتي، أو ذوي جنسي من أولاد الحكماء، أن يحفظوه مثل حفظ أنفسهم ولا يدفعوه إلى غريبٍ أبدًا. والحلف واليمين بالله الذي لا إله إلا هو.. ألا تُغيروا كتابي هذا، ولا تدفعوه يا وُلدي إلى غيركم، ولا تُخرجوه من أيديكم. فإني لم أدعْ علمًا قلَّ أو كثر، مما علَّمني ربي؛ إلا وضعته في هذا الكتاب. ولا يقرأ كتابي هذا أحدٌ من الناس، إلا ازداد علمًا واستغنى عما في أيدي الناس.. والله الشاهدُ على مَنْ خالف وصيتي، وضيَّع أمري».

ولن يتسع المقام هنا لوصف الكتاب أو تلخيصه أو سرد عناوين فصوله العجيبة. لذلك سوف نكتفي بذكر بعض هذه العناوين الجانبية حسبما وردت في المخطوطة: القولُ في التوحيد.. في بدء كون العالم.. الردُّ على من عَبَدَ النيران والنجوم والطبائع.. ذِكْر الكواكب السبعة.. القولُ في حركة الكواكب الأولى.. القولُ في الرياح، والليل والنهار، وعلة دوران الفلك.. القولُ في المعادن والنبات والحيوان.. لِمَ تناثر ورق الشجر؟ لِمَ لَمْ يتناثر بعض ورق الشجر؟ لِمَ صار في النبات ماءٌ أبيض مثل اللبن..

لِمَ صار للطير مخالب ومناقير وريش؟ لِمَ صار الطير يبيض؟ لِمَ صار للسمك قشورٌ مدوَّرة؟ لِمَ صار السمك الذي لا قشور له أسود؟ وما كان له قشور فهو أبيض؟ لِمَ صارت خلقة الإنسان مستوية؟ وصار رأسه مدورًا؟ لِمَ صار الذَّكَرُ خارجًا إلى خارج؟ لم صار الرحم في المرأة؟ لِمَ كان في الفم الأسنان؟ القول في ثدي المرأة؟ القول في كون الإنسان.. القول في ازدواج الطبائع.. القول في غذاء المولود.. إلخ.

وقد ظهرت هذه النزعة الهرمسية في تراثنا العربي الإسلامي، بعدة أشكال وتجلِّيات، أهمها وأنصعها ما نراه في مجلَّدات الموسوعة العلمية العجيبة، المسماة «رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا».. وبالمناسبة، فإن (إخوان الصفا) جماعةٌ سريةٌ لم يكشف أعضاؤها عن أسمائهم وهُوِيَّتهم، مع أن رسائلهم انتشرت انتشارًا واسعًا خلال الألف سنة الماضية، وسوف نعود إلى الكلام عنهم في فصلٍ قادم.

اليهودية المسالمة

للديانة اليهودية وجهان، الأولُ منهما عنيفٌ قاسٍ يصعب قبوله ولا يُطاق احتماله، والآخر هادئ مسالم يدعو إلى الفضائل الخلقية. يظهر ذلك في كتب اليهود المقدسة (التوراة، أسفار الأنبياء، أسفار المكتوبات) حيث تمتلئ نصوص هذه الكتب بالنقيضين، العنف والسّلم، ففي بعض المواضع تأتي الآياتُ والحكاياتُ والنصوصُ قاسيةً متباهيةً بسفك الدم وإبادة اليهود لغير اليهود، وفي مواضع أخرى نراها تدعو إلى النقيض وتنادي بالرحمة والفضائل والتشبُّه بالإله الرحيم العالي.

وفي التاريخ اليهودي العام نجد هذين الوجهين أيضًا؛ ففي بعض الأزمنة يقتل اليهود الناس ويقتلهم الناس، مثلما هو الحال في: حروب يهوشع بن نون، السبي البابلي، الثورة اليهودية على الرومان، تحطيم الرومان لأورشليم وتشتيت اليهود، مقتلة اليهود الكبرى على يد المسيحيين سنة ٦٢٨ ميلادية، الفتك النازي باليهود والشواذ جنسيًّا خلال الحرب العالمية الثانية، حروب اليهود والعرب في أيامنا الجارية.. وفي المقابل من ذلك، يحفل الزمن اليهودي بأزمنةٍ سادت فيها المسالمة

والدعةُ والهدوءُ، وعاش فيها «أبناء الرب» أوقاتًا هنيةً، منها: زمن الاستقرار اليهودي المؤقَّت في فلسطين بعد العودة من السبي البابلي[1]، الحياة اليهودية الناعمة في ظل دولة المسلمين بالأندلس، المملكة اليهودية المسماة بالقبيلة الثالثة عشرة في وسط آسيا، القبول العباسي لليهود في بغداد ومدن الإسلام.. لكن جماعة اليهود، والديانة اليهودية عمومًا، لم تعش طيلة تاريخها زمانًا مفعمًا بالسلام والمحبة مثل زمانها البديع بالإسكندرية القديمة. وهو زمانٌ له قصةٌ طويلة، وآثار كثيرة، سوف نشير فيما يلي إلى الوقائع الأهم فيها.

بعدما استقرت الإسكندرية بيدِ البطالمة بعد وفاة الإسكندر المفاجئة في بابل سنة ٣٢٣ قبل ميلاد المسيح (المختلف أصلًا في سنة مولده) جاء بطلميوسُ الأول بجثمان الإسكندر ودفنه في مزارٍ كبير بالإسكندرية، وهو المزار الذي ظل قائمًا بعد ذلك بقرون، وظلَّ كبارُ الشخصيات في العالم يحرصون على زيارته إذا جاءوا إلى الإسكندرية، وهو ما فعله مثلًا «يوليوس قيصر» عندما زار المدينة لنصرة الملكة كليوباترا على أخيها، بعد قرابة ثلاثة قرون من وفاة الإسكندر. وقد أسَّس بطلميوسُ الأولُ وأسرته التي حكمت من بعده الإسكندرية ومصر، مُلكًا عظيمًا مستقرًّا استمر لعدة قرون. ثم انتهى الزمن السكندري البطلمي، بهزيمة الملكة البطلمية كليوباترا السابعة ابنة بطلميوس الثاني عشر الملقَّب بالزَّمَّار (لانتفاخ خديه مثل الزمّارين) فاندثر النهجُ الذي سار عليه معظم البطالمة الذين كانوا يحيون فكرة الإسكندر، وروح مدينة الإسكندرية، الساعية إلى إقامة مجتمع إنسانيٍّ متنوع، يمتاز بالرفاهية الاجتماعية والاستنارة الذهنية، وهو ما عاشت فيه المدينةُ زمنًا مديدًا، كانت فيه كعاصمة علمية وثقافية وروحية للعالم القديم كله.

وقد أحيا البطالمة الديانة اليهودية التي كانت آنذاك مؤهَّلةً للاندثار، حين استقدموا من أورشليم (إيليا، القدس) اثنين وسبعين عالمًا من أحبار اليهود، واستضافوهم في

---

(١) يرتبط التاريخ اليهودي المبكر، حسبما يرويه اليهود أنفسهم، بواقعة «السَّبي» الذي قام به الملك البابلي (نبوخذ نصر) الذي قام بغزو أورشليم وهَدْم الهيكل واستعباد الناس.

المدينة كي يترجموا التوراة من اللغة العبرية التي ما كان يعرفها في ذاك الزمان غير قلَّة قليلة، إلى اللغة اليونانية التي كانت لغة العلم والمعرفة والفكر والتجارة الدولية. وقد عُرفت هذه الترجمة السكندرية باسم (الترجمة السبعينية للتوراة) في إشارة إلى عدد الأحبار الذين أنجزوها، ولم تُدع بالترجمة السكندرية ولا الترجمة البطلمية ولا الترجمة المصرية ولا الترجمة الناصرية.. فتأمَّل ذلك، تفهم الكثير.

ولما أحسن البطالمةُ لليهود وأباحوا لهم التعبُّد بديانتهم وبناء المعابد، مثلما فعلوا مع غيرهم من أصحاب العبادات والديانات. هجر اليهودُ أرضهم المجدبة اليابسة، المسماة اليوم «فلسطين» وتقاطروا منها رويدًا وافدين على الإسكندرية، وبقية المدن المصرية والمدن الخمس الغربية (ليبيا) التي كانت جميعها آنذاك تابعة للإسكندرية.

وعاشت اليهوديةُ قرونًا سكندريةً، في سلام، حتى كادت تبهت وتضمحلُّ بالتفاعل مع العقائد والديانات الموجودة بالمدينة وبأنحاء المملكة، فكادت تنسى جانبها التوراتي العنيف. ولهذا الأمر تفصيل يطول، ويضيق المقام هنا عن شرحه. ثم طفرت الديانة اليهودية وتطوَّرت، على يد الفيلسوف السكندري الكبير، يهودي الأصل «فيلون السكندري» الذي اشتهر بين أهل زمانه في النصف الأول من القرن الأول الميلادي، وكان يعرف التوراة من خلال الترجمة السبعينية (اليونانية) ولا يجيد مثل بقية اليهود في ذاك الزمان، اللغة العبرية التي انطمرت.

ولأن فيلون كان فيلسوفًا، ولأن قصص التوراة فيها ما لا يمكن للعقل قبوله، ولأن الأجْواء كانت مؤاتية. فقد شرح فيلون السكندري التوراة، وتأوَّلها تأويلًا رمزيًا بحسب ما كان سائدًا في زمانه من فلسفة أفلاطون، فأعطى هذا التأويلُ الرمزيُّ للتوراة حياةً جديدة للديانة، وجعلها مقبولةً ضمن مكونات المزيج السكندري البديع، السائد في المدينة آنذاك. كما تولَّى فيلون رعاية مصالح اليهود، وسافر من الإسكندرية إلى روما ليعرض على الإمبراطور كاليجولا، مطالب اليهود وشكاواهم من حاكم الإسكندرية (فلاكوس). وهو ما يدل على مكانة هذا الفيلسوف بين يهود الإسكندرية في زمانه، كما يدل على العلاقة المتوترة التي كانت بين الإمبراطور الروماني ويهود ذاك الزمان.. إذ كان كاليجولا يريد أن يعبده الناس كإله.

وبعد مرور قرابة قرنين من الزمان على وفاة فيلون، قام الفيلسوف السكندري أوريجين (أوريجانوس) بعملٍ مماثل، وسافر من الإسكندرية إلى روما لعرض الأحوال وتقديم الشكاوى ولكن في إطار الديانة المسيحية التي كانت آنذاك وليدة، لم تتشكل بعدُ ملامحها ولا مذاهبها التي ستعرف لاحقًا باسم الكنائس: الكاثوليكية (الجامعة) الأرثوذكسية (السَّلَفية) الكلدانية الآشورية (النسطورية) البروتستانتية (المعارضة) الإنجيلية، وغير ذلك كثيرٌ من المذاهب والكنائس المعروفة اليوم. ولسوف نتحدث عن أوريجين السكندري، وأستاذه كليمان (كليمنتوس) وغيرهما من آباء الإسكندرية المؤسِّسين، بعد حين، أما الآن فلنقترب أكثر من «فيلون» لنرى كيف تأسَّست في الإسكندرية، اليهوديةُ المسالمةُ التي أعطت للمزيج السكندري القديم طابعَه البديع.

مازجًا بين أصول اليهودية وأسس الفلسفة الأفلاطونية، وضع فيلون مؤلفات كثيرة لا يمكن هنا عرضها تفصيلًا، ولذلك فلسوف نكتفي فيما يلي ببعض أفكاره المحورية التي انتشرت من بعده، واستقرت في الأذهان، فمن ذلك ما كان يراه فيلون من التناغم بين الفلسفة والدين، وتأكيده أن كليهما يؤدِّي إلى المعرفة الحقَّة بالإله. وهما عنده لا ينفصلان، لأن الفلسفة هي التي تشرح الدين، فالنصُّ الديني رمزيٌّ بطبيعته وبالفلسفة يمكن أن نفهم هذه الرموز. ولم يكن فيلون في ذلك، يأتي بجديدٍ أو مختلفٍ عما كان فلاسفة ومفكرو الإسكندرية يقولون به، فهذه «الرؤية» ذاتها، نراها عند كثيرين من أصحاب المذاهب والديانات، الذين عاشوا بالإسكندرية آنذاك.

ومن تأويلات فيلون للتوراة ما قرَّره من أن «آدم» المذكور في التوراة، هو رمز العقل الإنساني الموهوب من الإله، بينما «حواء» هي رمز الحس المادي واللذة التي قادت الكبرياء «قابيل» إلى قتل الفضيلة «هابيل».. وعندما تصف التوراة (الله) بأنه إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، فهذا لا يعني أن الله تقتصر ألوهيته على هؤلاء الثلاثة دون بقية البشر، وإنما هي حسبما يقرِّر فيلون، إشارة إلى ثالوث المعرفة بالله:

العالم، الطبيعة، الزهد[1].. وعندما تشير التوراة في مستهلّ سفر التكوين إلى خَلْق الله للعالم، بالكلمة (وقال الله ليكن نور..) فإن ذلك يعني في تأويلات فيلون، أن اللوجوس أو الكلمة أو الوسيط، هو كائنٌ وسيطٌ بين الله والعالم كالملائكة، يقوم بمهمة الوصل بين الله (المتعالي، اللامادي) والعالم الأرضي المحسوس.

وعن الصلة بين هذا الفكر الديني اليهودي (السكندري) وغيره من التيارات الفكرية والروحية التي كانت سائدة بالإسكندرية، يقول مؤرِّخ الفلسفة الكبير «إميل برييه» في كتابه الشهير (تاريخ الفلسفة) إن الهرمسية، كانت لها آثار قوية في تطوير فلسفة فيلون وفي عملية المزج بين الديانات الشرقية، ومنها اليهودية، وهو ما يظهر بوضوحٍ عند فيلون الذي قرّر أن اللوجوس (الكلمة، الوسيط) هو ابن الله، الذي يرى فيه الله نموذج العالم، وعلى مثاله يخلق الله العالم.. ويقول برييه في مقالٍ له عن (فيلون) ذكره الزميل د. مصطفى النشار في كتابه «مدرسة الإسكندرية الفلسفية» ما نصُّه:

«إن الفلسفة تعلِّمنا الورع، والفضائل هي قرابين خالصة لله. بهذا الفهم حلَّق فيلون، عبر الفلسفة اليونانية وفلسفات الشرق. وتلك العبادة الروحية التي قال بها فيلون، هي ميراثٌ بعيدٌ من كتاب الموتى (يقصد كتاب: الخروج إلى النهار) الذي هو أساس العقائد الدينية في مصر القديمة، وعلى الأخص في الفصل المتعلّق بمشهد الحساب (يقصد أن اليهودية المبكرة لم تعرف فكرة يوم الحساب) ففي هذا الفصل توجد الفكرتان اللتّان تكمل بهما فلسفة فيلون التي هي عبارة عن: تطهُّر أخلاقي، وتحوُّل الإنسان إلى كائن إلهي.. فالمتوفى في العقيدة المصرية القديمة ينتظر الحساب أمام أوزوريس (يقصد الإله أوزير، رب العالم الآخر) وبعد اجتيازه محنة الحساب، يصبح المتوفَّى ممثلًا لله ويكتسب قوة الكلمة الخالقة. وهذا يطابق ما جاء في نصٍّ غامض لفيلون، يقول فيه: العقلُ المطهَّرُ، هو وحده القادر على حمل اللوغوس الإلهي.

---

(1) لاحظ هنا ما ذكرناه سابقًا عن هيمنة فكرة «الثالوث» على الفكر الديني المصري، منذ زمن الدولة القديمة.

وفي الزمن السكندري القديم، لم يتوقف عطاء «اليهودية المسالمة» على ما قدَّمه فيلون في مزيجٍ توفيقيٍّ بين الدين والفلسفة، وإنما ازدهر أيضًا الفكر الصوفي اليهودي المعروف بالقَبَّالة (الكابالاه) وشارك اليهود في الأنشطة التجارية التي كانت رائجةً آنذاك بشكلٍ كبير، وأمنوا على حيواتهم ومعتقداتهم في ظل حالة من السلام الاجتماعي والديني العام، وهي الحالة التي تبدَّدت لاحقًا بسبب انتشار الديانة المسيحية التي تدعو للمحبة علانية، وتضمر الكراهية لليهود سرًّا.

كما طوَّر اليهود في الإسكندرية فنونًا خاصةً بهم، وموسيقى احتفالية لأيام السبت (شابات) التي لا يعمل فيها اليهود، حسبما نرى في المشهد السينمائي الذي قدمه لنا المخرج الإسباني أليخاندرو أميناندر في فيلمه الأخير (أجورا) حيث نرى المسيحيين من أتباع الأسقف كيرلس الذي تملَّك الكرسي البابوي في الإسكندرية من سنة ٤١٢ ميلادية إلى سنة ٤٤٤ ميلادية، وهم يقتحمون احتفالًا يهوديًّا تصدح فيه الموسيقى، فيقتلونهم ثم يطردونهم بعدها من الإسكندرية إلى منطقة (سيدي بشر) التي كانت تقع خارج أسوار المدينة. وهو الأمرُ الذي كنتُ قد أشرتُ له في رواية «عزازيل» على عجل، ومع ذلك ثارت حفيظة عددٍ من أهل زماننا، الذين يتوهمون أن التاريخ مقدسٌ ولا يجوز أن نناقشه.

الغنوصيةُ وآباءُ الكنيسة

عندما ننظر في التاريخ، وقليلًا ما نفعل، تقابلنا في كثير من الأحيان كلمات «غنوصية، غنوص، غنوصي» وهي مشتقاتٌ لغوية من ترجمة عربية «صوتية» أي متوافقة صوتيًّا، لكلمةٍ يونانية قديمة تعني ما ندعوه باللغة العربية المعرفة. ومثلما هو الحال في كثير من المفردات، فإن اللغة العربية نُقلت إليها كثير من الكلمات التي لم تجد لها مقابلًا عربيًّا فصيحًا، فأبقتها في كلامنا بصوتها ونطقها الأعجمي (غير العربي) وصارت مع كثرة الاستعمال تبدو كأنها مفردات عربية، ومن الأمثلة

على ذلك كلمات: دراما، تراجيديا، كوميديا، فلسفة، لاهوت، كيمياء، مكس[1].. إلخ، وهناك بعض الكلمات التي استبقى بعض الناس لفظها غير العربي، واستعملوه بمنطوقه اليوناني، تحاشيًا للتعبير عنها بمفردات كثيرة أو تجنبًا للمقابل العربي الصريح، فيقولون (الأقرباذين) قاصدين به الأدوية المركبة والمعاجين الدوائية، ويقولون «كرازة» التي يُقصد بها: التبشير بالمسيحية.

وكلمة «غنوص» تعني من حيث الدلالة الاصطلاحية، معنًى قريبًا من الدلالة الحرفية للكلمة. فهي اسم لمذاهب كثيرة مختلفة فيما بينها، ولكن يجمعها كلها شيءٌ وحيدٌ هو محاولة الحصول على المعرفة بالاتصال المباشر مع الإله. وبحسب المبدأ الغنوصي العام، فإن (الله) متعالٍ جدًّا عن هذا العالم، ومنفصل عنه بحكم اختلاف الطبيعتين. طبيعة الإله باعتباره الخير الخالص، وطبيعة العالم الذي هو موطن الشرور والخطايا وسيطرة المحسوسات. والإنسان موجود في هذا العالم (الشرير) لكنه لا ينتمي إليه في واقع الأمر، لأنه من طبيعة إلهية، فالروح الإنساني قبسٌ من نور الله وشعلةٌ ربانية هبطت إلى هذا العالم المادي، بسبب خطأ اقترفته في الأزل. فصار في الإنسان نفسٌ من أصلٍ إلهي خالد، وجسمٌ مادي من هذا العالم الفاني.

والمذاهب الغنوصية تقول إن الإنسان إذا تجرَّد عن متطلبات الحسِّ، فإن روحه (نفسه) تتحرَّر، وتحلِّق في الأفق الإلهي الذي وفدت (هبطت) منه أصلًا، وهو ما قد يحدث في لحظاتٍ نادرة تتم خلالها المعرفة الحقة بالوجود. وبالطبع فإن لهذه المعرفة شروطًا، أهمها أن يكون الإنسان فاضلًا لا يقترب من الخطايا ولا ينغمس في الملذات، وأن يكون زاهدًا لا يسمح للمحسوسات أن تتحكَّم به وتثقل روحه عن التحليق في الأفق السماوي. وبعبارة عامة، مجازية: على الإنسان أن يجلو مرآة ذاته، كي تنعكس عليها أنوار الحقائق العلوية.

---

(١) بخصوص هذه الكلمة وأصلها، انظر ما ورد بالكتاب الأول من هذه «السُّباعيات» (متاهات الوهم) تحت عنوان: تحصيل الفلوس بالجزية أو بالمكوس.

وقد انتشرت الاتجاهات الغنوصية في الإسكندرية وبقية مدن العالم القديم، في القرن الثاني للميلاد، وكان انتشارها مرتبطًا بحالة القتامة التي خيَّمت على العالم القديم بسبب الاضطرابات السياسية، والحروب المستمرة، واليأس من تحقيق (الخلاص) الجماعي، وهو ما يقود بشكل تلقائي إلى محاولة البحث عن (خلاص فردي) وعن يقين خاص. وقد اشتهر من الغنوصيين في القرن الثاني الميلادي، اثنان، الأول منهما اسمه «باسيليدس» وقد درس في الإسكندرية وفيها كانت وفاته سنة ١٦١ ميلادية، بعدما ترك عدة مؤلفات منها شرح للإنجيل في ٢٤ كتابًا، ومجموعة مزامير وتسابيح. ويقال إن الإنجيل الذي شرحه «باسيليدس» هو إنجيلٌ آخر، غير تلك الأربعة الموجودة اليوم بأيدي الناس.

وثاني الغنوصيين الكبار الذين اشتهروا قديمًا هو «فاليتينوس المصري» الذي كان مولده بمصر، لكنه قضى حياته متنقلًا بين أنحاء العالم القديم، حتى توفي في روما في حدود سنة ١٦٠ ميلادية، حيث كان يدعو هناك إلى عقيدة روحية تقوم على فكرة محورية، هي أن الخطيئة الأولى دمَّرت التآلف بين النفس الإنسانية وأصلها السماوي (الآب) وعلى كل فرد أن يحرِّر ذاته من سيطرة الجسم والمحسوسات، حتى يعود التآلف المفقود. وهي الفكرة «التأسيسية» التي قامت عليها لاحقًا، معظم الاتجاهات الروحية في الديانات التي نعرفها اليوم.

ومن أهم الذخائر التراثية (الغنوصية) مخطوطات نجع حمادي التي اكتشفها بالصدفة سنة ١٩٤٥ المزارع الصعيدي «محمد على السمَّان» وباعها في القاهرة بأبخس الأثمان فانتقلت أغلب مخطوطاتها إلى خارج البلاد، بما فيها «إنجيل الحقيقة» المعروف حاليًا بإنجيل توما. وهو نصٌّ غنوصي بامتياز، ذكرتُ في هامش سابق أن مصر استعادته «سرًّا» قبل اندلاع ثورة يناير بشهور، ولم تُشر إلى ذلك وسائل الإعلام. وهو الأمر الذي يمهِّد إلى اختفائه من جديد، مثلما اختفى من قبل كثيرٌ من النصوص والمخطوطات الدينية المسيحية والإسلامية، مثل ترجمة حنين بن

إسحاق (النسطوري) للأناجيل، ومثل مؤلفات أبي العباس الإيرانشهري التي وصفها «البيروني» بأنها أفضل ما كُتب في العقائد القديمة، لأن صاحبها لم يكن مؤمنًا بأيِّ عقيدةٍ منها، وانفرد بمعتقدٍ خاصٍّ به كان يدعو إليه.

والغنوصية حَلٌّ (خلاص) فردي، ولذلك فهي وإن كانت ذات صبغة دينية وروحية، إلا أنها لا تحتاج إلى المؤسسة أو التنظيم الديني أو الهيئات ذات الطابع الجماعي، أو غير ذلك من النظم التي تعتمد على اختصاص رجال الدين بالأسرار الإيمانية، وعلى الزعم بأن هؤلاء هم الممثلون للإله في الأرض. بذلك تخالف الغنوصية الكهانة والكنيسة وسائر المؤسسات الدينية.

ونظرًا إلى اختلاف (المنطلق) بين الغنوصية والكنيسة المسيحية، فقد ثار الخلافُ الفكري بين الغنوصيين وآباء الكنيسة الأوائل وهو الخلاف الذي انحسم تاريخيًا بانتصار آباء الكنيسة واستار الاتجاهات الغنوصية. وآباء الكنيسة مصطلحٌ يشير إلى أعلام الرجال الذين دافعوا مبكرًا عن «الإيمان القويم» أو ما يسمَّى بالأرثوذكسية.. وكان هؤلاء «الآباء» ينتمون إلى مدنٍ ونواحٍ كثيرة، مثل كبادوكيا وروما وأنطاكية، ولكن آباء الكنيسة في مدينة الإسكندرية ظلَّ لهم دومًا «ثقل» وأهمية خاصة، باعتبارهم من أهمِّ الآباء المؤسِّسين للكنيسة. إن لم يكونوا «أهمَّ» هؤلاء الآباء على الإطلاق.

ومن أشهر وأخطر آباء الكنيسة السكندريين، كليمان (كليماندس) وأوريجين (أوريجانوس) وقد وُلد الأول منهما لأبٍ وأمٍّ وثنيَّين في منتصف القرن الثاني الميلادي، ثم آمن في شبابه بالمسيحية، وظل مؤمنا بها حتى وفاته سنة ٢١٥ ميلادية. وقضى كليمان معظم حياته في الإسكندرية، وفيها كتب مؤلفاته المشهورة وأشعاره الرقيقة وردوده على الغنوصيين. مع أنه حسبما يقول المؤرخون، كان ينادي بالمعرفة (الغنوصية) القائمة على النزوع الصوفي والأخلاقي، وكان يستعمل لغة (الأسرار) التي يستعملها الغنوصيون. لكنه امتاز عنهم بالمهارة في استخدام الأسلوب الرمزي، وبكونه سكندريًّا، وبأنه نموذج للمثقف اليوناني القديم الذي لا يكفُّ عن الاستشهاد

بهوميروس وأفلاطون وإنجيل المصريين (وهو الإنجيل الذي اختفى بعد ذلك).. ومن لطائف أشعار كليمان وصلواته قوله:

«تعطَّف أيها المربِّي، على أولادك الصغار

أيها الآب، يا قائد إسرائيل

أيها الآب والابن معًا، يا ربّ

أعطِنا متابعة وصاياك، فنصل بذلك إلى مشابهة الصورة

ونعرف على قدر قوانا، صلاحَ الله».

أما أوريجين، فقد كان بحق رجلًا عبقريًا. وُلد بالإسكندرية سنة ١٨٥ ميلادية تقريبًا، ونشأ فيها بين أسرة مسيحية، وعانى من ويلات كثيرة كان أولها قتل والده على يد (الوثنيين) سنة ٢٠٢ ميلادية، وآخرها نزاعه الطويل مع أسقف الإسكندرية في زمانه «ديمتريوس الكرّام»[1]. وقد حكت الروائية «سلوى بكر» سيرة أوريجين في روايتها التي حملت عنوان (أدماتيوس الألماسي) وهي صفة حملها أوريجين، وصوابها «أدمانتيوس» أي الصُّلب الذي لا يُخدش، أو هو بتعبيرٍ آخر (الألماسي) وهو لقبٌ عُرف به أوريجين في حياته وبعد مماته، سنة ٢٥٤ ميلادية تقريبًا.

درس أوريجين على يد آمونيس ساكاس (درس الفلسفة بالطبع) وكان حسبما أشرنا سابقًا، زميلًا لأفلوطين الذي صار فيلسوف «الأفلاطونية الجديدة» الأشهر. وقد اتجه أوريجين بذخيرته الفلسفية والأدبية الهائلة، وبموهبته، إلى التبشير بالمسيحية وتفرغ للتدريس كي يقاوم تراث المعهد العلمي للإسكندرية (الموسيون).. وبعد حياة حافلة، توفي أوريجين مغضوبًا عليه من الأسقف ديمتريوس الكرّام، بسبب أن أوريجين خصى نفسه ليبتعد عن فتنة النساء، أو بسبب لجوئه إلى أساقفةٍ آخرين في إيلياء (القدس= أورشليم) وترقيتهم له إلى درجة قسيس. وهو الأمر الذي أثار

---

(١) عُرف هذا الأسقف بذلك اللقب، لأنه كان واحدًا من مزارعي العنب (الكرم) ورأى الأسقف السابق عليه، منامًا، أن الذي سيدخل عليه بعنقود عنب، يجب أن يصير أسقفًا من بعده.. فدخل ديمتريوس.

الأسقف السكندري، فاستدعاه من هناك وعزله عن تلك الرتبة الممنوحة له من أساقفة (آخرين) وبالغ في إيذائه نفـيًا، وحدَّد إقامته بالإسكندرية وحظر عليه السفر إلى مدينة أخرى، حتى طلبت «ماميا» أم إمبراطور روما شخصًا يشرح لها العقائد المسيحية والفرق بين اليهودية والمسيحية، فأرسل الأسقف «ديمتريوس» أوريجين لهذه المهمة، مضطرًا، فأتمها على خير وجه وكان له الفضل في تحسين صورة المسيحيين عند حكام روما. ثم عاد مجدَّدًا إلى إقامته الجبرية التي اشتكى منها في كتاباته الأخيرة مُرَّ الشكوى.

ترك أوريجين مجموعةً بديعة من المؤلفات، شرح فيها الأناجيل باليونانية البليغة وأكَّد من خلالها الاختلاف القائم بين الديانة المسيحية والنزعات الغنوصية، على اعتبار أن العقائد المسيحية هي التي ينبغي أن تؤمن بها النخبة لتدرك السرَّ الأعظم الذي هو الله. ولعل أهم أعمال «أوريجين» وأعظمها أثرًا هو كتابه المعروف بعنوانه اليوناني (الهاكسبلا) أي الأعمدة الستة. وفي هذا الكتاب يقابل أوريجين بين نصوص العهد القديم من خلال ستة أعمدة، فيها: النص العبري بحروفه العبرية، النص العبري بحروف يونانية، ترجمة أكويلا، ترجمة سيماخوس، الترجمة السبعينية، ترجمة ثيودوتوس اليهودي.

وفي مجال الدفاع عن المسيحية، كتب أوريجين ردًّا على الفيلسوف (سلسيوس) شرح فيه أصول العقيدة المسيحية الأساسية، مثل: التجسُّد والثالوث والعبادة. كما عُني بالرد على غيره من المعادين للمسيحية، وقد اعتُبرت كتابات أوريجين بحسب التعبير الذي اشتهر عنها «خزانة أدوية للردِّ على الهرطقات» وهو وصفٌ يعكس التقدير الذي دانت به الكنيسة لأوريجين، قبل أن تُدينه بعد ذلك.

وفي أيام أوريجين كانت «الكنيسة» كمؤسسة دينية، ودنيوية، تتخذ طابعها الذي استقر بعد ذلك، وتشقُّ مجراها كسبيلٍ واصلٍ بين عوام المؤمنين (الشعب) وملكوت السماء (الرب) فكانت لعمليات الردِّ على المعارضين والدفاع عن الإيمان القويم،

أهمية كبرى. ولكن الكنائس ما لبثت أن تنكَّرت لأوريجين، بعد وفاته، واعتبرته هرطوقيًا[1]. إذ قام أسقف الإسكندرية «ثيوفيليوس» سنة ٣٩٧ ميلادية، بحَرْمه، أي طرده من حظيرة الإيمان المسيحي. كما طرد الرهبان الذين يتَّبعون أفكار أوريجين وخصوصًا «الإخوة طوال القامة» الذين نالهم من نقمة ثيوفيليوس، وحنقه، الكثير. وبعد أن أبلغ الأسقف السكندري أساقفة المدن الكبرى بقرار (الحَرْم) الصادر في حق الرجل، بعد مرور عشرات السنين على وفاته، عاد ثيوفيليوس بعد حينٍ وعدَّل قراره بقوله: مؤلفات أوريجين كحديقة فيها أزهار جميلة، وفيها أعشاب رديئة وأشواك.

وفي اجتماع رؤساء الكنائس الكبرى سنة ٥٥٣ ميلادية (مجمع القسطنطينية الثاني) صدر عن الأساقفة القرار الثاني: «كل مَنْ لا يحرم آريوس ومكدونيوس ونسطور وأوريجين، فليكن مطرودًا من حظيرة الإيمان، لأن كتابات أوريجين تحتوي على عقائد هرطوقية»، ومع ذلك، فقد انحاز لأوريجين كثيرون من الأساقفة على مر العصور، وقال عنه البابا «لاون الثالث عشر» ما نصُّه: من بين الشرقيين، يحتل أوريجين المقام الأول، وقد كان عجيبًا في ذكائه وصبره على العمل، ومن مؤلفاته العديدة استفاد معظم الذين أتوا بعده.

ولنختم هذا الكلام بعبارة من عظات أوريجين وشروحه لسفر العدد (أحد أسفار التوراة) حيث يقول بنزعة غنوصية، ناصحًا المؤمن المسيحي: «الأرض والسماء يجب أن تتسامى عنهم، وتتسامى عن كل ما ترى وتسمع وكل ما يخطر على قلبك، وعندئذٍ سوف تعرف ما أعده الله لأولئك الذين يحبونه».. الحبُّ هو جوهرُ المسيحية، وسرُّ التقديس، وقاعدةُ العلاقة بين الله والإنسان، وروحُ الشرائع السماوية كلها، وهدفُ الفنون الراقية، وأعمقُ ما يمكن أن يعطيه الإنسان. ولكن في

---

(١) هرطقة: كلمة يونانية الأصل كانت تعني «الطائفة، الحزب، المدرسة الفكرية»، ثم تطورت دلالتها مع انتشار المسيحية فأصبحت تعني البدعة، والردة عن الدين، والكفر بالعقيدة القويمة.. وصارت مع الأيام تهمة خطيرة جاهزة للانطباق على كل مخالف للرأي.

المقابل من ذلك، فالحبُّ هو العملةُ النادرة في كل الأزمنة، وهو الموجود المفقود دومًا، مهما تغنَّى الناسُ به وخصوصًا العوام منهم. لأن المقت أسهل على العوام من الحبِّ، والكراهية أكثر جاذبية لمعظم الناس، ولا تحتاج الجهد الذي يتطلبه الحبُّ.

النهاياتُ الحزينة

لم يتبدَّد مجدُ الإسكندرية القديم فجأة، لأنه لم يتشكَّل على نحوٍ فجائيٍّ وإنما ترسَّخ عبر قرونٍ طوال؛ ولذلك استغرق انهياره عقودًا طوالًا من الزمان.. يقول المؤرِّخ إسكندر صيفي: حكم الإمبراطور البيزنطي «ثيودوسيوس الأول» من سنة ٣٧٩ إلى سنة ٣٩٤ ميلادية، وامتاز حكمه بضربته القاضية على الوثنية، لا سيما أن هذا الدين (يقصد العقائد التي سُميت لاحقًا: الوثنية) كان قد ابتدأ سقوطه من قبل أن تصير المسيحية دين الملوك. وكان الإمبراطور قسطنطين قد زعزع أركان الوثنية، بقفله عدةً من معابدهم، ولكن ثيودوسيوس سَنَّ شريعةً (أصدر قرارًا إمبراطوريًّا) بأن دين المملكة بأسرها فيما عدا من كانوا يهودًا، هو التثليث. وبعد قليل أمر بحفظ يوم الأحد عن العمل فيه دون السبت، وبعث حاجبه إلى مصر مأمورًا بتنفيذ هذه الأوامر. فاستقبل أسقف الإسكندرية «ثيوفيلوس» هذه البلاغات بأعظم الفرح والسرور، وبادر حالًا بتطهير معبد «ميثرا» وكسر الأصنام بمعبد سيرابيس الشهير، وعرَّض ما كان فيه لسخرية المسيحيين، رغمًا عن وجود كثيرين من أهل المدينة، ممن كانوا لا يزالون يكرِّمون هذا المعبد. فاجتمع منهم جمهورٌ عظيم وثار مدافعًا عن دينه وتقاليده، فاصطدم الفريقان حتى جرى الدم كالسَّيل. إلا أن الوثنيين كانوا أقل عددًا فاضطروا للانهزام، وهرب زعماؤهم من الإسكندرية خوفًا من الحكام. ثم استأنف هذا الأسقف (ثيوفيلوس) هَدْم معابدهم وكسر أصنامهم، وصبَّ منها أجراسًا للكنائس، إلا صنمًا واحدًا أبقاه ليكون سخريةً لرجاله. وقطعت الجنودُ صنم سيرابيس الخشبي بالفئوس، وأحرقوه، أما رِجلاه فيُظَنُّ بأنهما كانتا من الرخام،

وإحداهما الآن محفوظة بالمتحف البريطاني في لندن، ولا دليل على أصلها إلا ضخامتها. وعند انتهاء معبد سيرابيس (السيرابيوم) تشتت السبعمائة ألف كتاب التي كانت فيه، لأن المؤرِّخ الإسباني «أوروسيوس» الذي زار الإسكندرية في العهد التالي، لم يجد فيها أثرًا لهذه الكتب سوى الخزانات الخاوية. وهنا يجبرنا الإنصافُ أن نقول بأن كل اضطهاد ديني، هو ممقوتٌ سواء كان من وثنيين أم مسيحيين، لا سيما أنه يصيب أحرار الناس أكثر من سواهم. فإن الذين اضطهدهم أسقف الإسكندرية كانوا من علماء ذاك الزمان، ومنهم «أولمبيوس» كاهن معبد سيرابيس، الذي كان مع كبر سنه ومقامه رجلًا وديعًا حليمًا عاقلًا مسموعَ الكلمة، لا عيب فيه كأفضل شهداء المسيحيين، ومثلهم، حُرَّ الأفكار. لا، بل إن الفرق بين الاضطهادين بعيد، لأن الاضطهاد الوثني كان عن سياسةٍ واقتصادٍ فقط، أما الاضطهاد المسيحي فكان عن غلوٍّ في دينٍ أساسه الرحمة.

وبعد هذا الاضطهاد، لم يبق للوثنيين معابد ولا مدارس يأوون إليها بالإسكندرية. فانسحب البعض منهم إلى كانوبيس (رشيد) وفتحوا هناك مدرسة لتعليم الكتابة القديمة، وتحوَّلت معابدهم لكنائس بعدما طُمست نقوشها وصورها بالطين.. وثابر المصريون المسيحيون على تحنيط موتاهم، رغمًا عن تحريمها عليهم.. وكانوا قبلًا يصوِّرون إيزيس كالنجم «سيروس» طالعًا مع الشمس عند أول فيضان النيل، فصاروا يصوِّرون العذراء فوق هلالٍ صاعدةً إلى السماء. وكانوا يشعلون الشموع بمعابدهم المظلمة فصاروا يشعلونها بالكنائس غير المظلمة، وكان لهم عيدٌ يسمى عيد الشموع فصار عيد الشَّعانين. وكانوا في الخامس والعشرين من شهر طيبي (طوبة) يعيِّدون بأكلهم الحلوى، فصاروا يأكلونها في السادس من هذا الشهر في عيد الظهور (القيامة).. كما أنهم اتبعوا الطريقة المصرية القديمة في وضع الرتب الكهنوتية، وقلَّدوا أولئك الكهنة بحلْق أواسط رءوسهم. ومن قبل ألفيْ سنة، كان للمصريين كاهنٌ في «طيبة» لقبه «حاجب باب السماء» فصار حامل مفاتيح السماء: البابا.

وبعد أن صار الإيمان بالتثليث إجباريًا، انتدب الإمبراطور مائة وخمسين أسقفًا لتقرير قانون الإيمان. وبعد زمان «أثناسيوس» وسقوط الأريوسيين[1] بالإسكندرية انحصرت العلوم عند الوثنيين، من أمثال ثيون وديوفنطس، ممن وصلت إلينا كتبهم في الحساب والجبر والهندسة.. وكان من نتائج اضطهاد الأريوسيين (المسيحيين الموحِّدين بالله) بأول هذا العهد، تعطيل المدرسة العليا المسيحية التي كان يرأسها الفضلاء مدة القرنين الأخيرين، وكان أكثر التلامذة أريوسيين. فلما صارت السلطة للهوموسيين (الذين نسميهم اليوم الأقباط) لم يبق بالإسكندرية مدرسة عُليا إلا عند الوثنيين، وضاعت حينئذٍ تعاليم كليمان وأوريجين فلم يخرج في هذا الزمان كاتبٌ من المسيحيين، البتة. وإنما كان لمطران الإسكندرية «ثيوفيلوس» رسالات سنوية يصدرها إلى أساقفة مصر، يعيِّن لهم فيها يوم (عيد) الفصح، وفيها طعنٌ بحق أوريجين.

ولما توفي الإمبراطور ثيودوسيوس، كان الحاكم فعلًا في مصر هو الأسقف (المطران) ثيوفيلوس، خصم الأريوسيين مذهبًا واليونان سياسةً، وبذلك استمال عواطف المصريين لجهته.. ومن تقاليد المسيحية الوثنية في ذاك الزمان إكرامهم لأشجارٍ لأنها مقدسة، فقالوا إن شجرة اللَّبخ (برسيا) هي شجرة يسوع المقدسة لأنها أظلته وأبويه حينما أتوا مصر (رحلة العائلة المقدسة).. وبعدما رأينا انحطاط العنصر اليوناني في الإسكندرية بسقوط الحزب الأريوسي بالمائة الأخيرة، نرى انحطاط الإسكندرية وعجزها عن نفقة النظافة.. وكان بهذا الزمان من مشاهير الغرباء بالإسكندرية، بولس النطاسي (الطبيب) وسيزينيوس الفيلسوف الذي تنصَّر على يد البطرك ثيوفيلوس، لكنه لم يعترف بالبعث إلا بعد أن صار أسقفًا وهو رجل متزوج،

---

(١) هم أتباع آريوس الذي كان ينكر ألوهية المسيح، ويؤكِّد أن «الابن» مخلوق ولا يمكن أن يتساوى مع «الآب» في الجوهر.. كما كان يعتقد بأن المسيح (الابن) هو ابنٌ لله (الآب) بالتبني المجازي، وليس بالمعنى الفعلي، وإلا صار الله عرضةً للتغيُّر في الجوهر مثل المخلوقات. وقد عدَّت الكنيسة الأرثوذكسية هذه الآراء، هي أخطر الهرطقات القديمة والمحدثة.

مع أن القانون يستدعي عِفَّة الأسقف. وكان البطرك ثيوفيلوس قد سأله أن يترك زوجته لدى ارتسامه (تعينه) أسقفًا لكنه أَبَى أن يهجرها، وكان قد درس الرياضيات بالإسكندرية على يد الأستاذة «هيباتيا» ابنة «ثيون» الوثنية، فظلَّ يكاتبها بالمسائل العلمية ويكلِّفها بإرسال آلات الرصد (الفلكي).

أما من ناحية الحالة الاقتصادية، فقد وصلت حينئذٍ إلى أسوأ الحالات.. وبعد موت البطرك «ثيوفيلوس» تجدَّد النزاع بين الآريوسيين والهوموسيين (الأقباط) فأولئك كانوا يريدون «ثيموثاوس» وهؤلاء؛ وهم الأكثرون، يريدون «كيرلس» نسيب البطرك المتوفَّى، فتجادلوا وتشاحنوا وتضاربوا بالأسواق.. وكان الفوز لحزب كيرلس، فأقاموه بطركًا.

ولم يكن «كيرلس» أقل بغضًا للآريوسيين واليهود من سلفه «ثيوفيلوس» وكان المسيحيون يتعدُّون على اليهود، لا سيما في مسرح الألعاب والرقص يوم السبت. فتخاصموا يومًا وفصلت الجنود بينهم قبل أن يئول الأمر إلى قتال، ولكن المسيحيين ادَّعوا أن اليهود تهدَّدوهم بحرق الكنائس، فتجمَّعوا وعلى رأسهم البطرك (كيرلس) وهجموا على معابد اليهود فنهبوها وأحرقوها، وطردوا كافة اليهود من الإسكندرية. فاستاء الحاكم أورستيس من تصرُّف البطرك (المطران، الأسقف، البابا) ولا سيما من خسارة الجزية اليهودية، ولكن لما بلغ إلى رهبان جبل نطريه (وادي النطرون) أن الحاكم يرغب في التعرض للسلطة الكنسية، هرولوا إلى الإسكندرية وتجمهروا بأسواقها، حتى مَرَّ الحاكم فشتموه صارخين بوجهه: يا وثني، يا إغريقي.. ورماه أحدهم (عمونيوس) بحجرٍ أدماه، فسلَّ الحرس سيوفهم وبدَّدوا هؤلاء الرهبان وطردوهم من الإسكندرية، وقبضوا على المجرم وقتلوه. فاعتبره البطرك (كيرلس) شهيدًا، وأقام له حفل تأبين وخلع عليه اسم «القديس توما» لكن الجمهور لم يطاوعه في ذلك، فعدل عن رأيه وألغى التأبين.

ولكن كل هذه الشناعات لا تعدُّ شيئًا إزاء ما كان من جناية هذا الأسقف ورعيته، على «هيباتيا» ابنة ثيون المولودة سنة ٣٧٠ ميلادية، البديعة الحسن والكمال واللطف

والذكاء. كانت من علماء زمانها، وعن غير قصدٍ منها أثارت حقد الهوموسيين (أتباع كيرلس عمود الدين) لعدم اتِّباعها دينهم، فعقدوا نيتهم على هلاكها وترقَّبوها.. هجموا عليها وسلُّوها من مركبتها، وجرَّدوها في يوم شؤم من ثيابها، ورجموها حتى ماتت ثم مزقوها وحملوها لأتون أحرقوها فيه، وذلك في الصوم الكبير سنة ٤١٥ ميلادية. ولضعف قبضة الحكم آنذاك، انفلت قتلة هيباتيا من العقاب، وذهب دمها هدرًا.

أما كتبةُ (مؤلفو) هذا الزمان المسيحيون، فما منهم أحدٌ يستحق الذكر، فإن كيرلس البطرك لم يترك لنا سوى تشنيعه على النسطوريين ويوليان والرهبان المجسِّمين.. ورأى الإمبراطورُ فقرَ الإسكندرية في هذا الزمان، فأمر بزيادة مائة وعشرين إردبًا من القمح للإحسانات اليومية.

وكانت مصر (والإسكندرية) في القرن السادس الميلادي، قد تبرأت تمامًا من مذهب آريوس، واتَّحدت على مذهب الطبيعة الواحدة الذي صار يسمى فيما بعد بالمذهب اليعقوبي (القبطي) وأبت أن تأخذ دينها عن إغريق القسطنطينية، وأنكرت قرارات مجمع «خلقيدونية» المنعقد سنة ٥٤١ ميلادية، وقام البطرك ديسقوروس خليفة كيرلس بتكفير الإمبراطور! فعزله وأقام بدلًا منه أسقفًا اسمه بروتيروس. ولكن عند دخول بروتيروس للإسكندرية محفوظًا بالجيش الإمبراطوري، استقبله الجمهور بالرَّجم والسهام. ولما التجأ مع الحرس إلى معبد سيرابيس الشهير، أحاط عوامُّ «المؤمنين» بالمعبد وأضرموا فيه النار وأبادوا المحاصرين فيه، كلهم، واستبدُّوا بالمدينة حتى اضطر الإمبراطور أن يبعث جيشًا ضدهم ويقطع الإحسان عن المدينة مدةً.

وبينما هذه الحوادث تعرقل الحكام وتزعزع أركان الدولة، كانت العربان تكتسب الجرأة لتشويش أطراف الإمبراطورية، والتعدي على حواف مصر حتى جنوب الشلال. ولمدةٍ طويلةٍ، كانت الحامية البيزنطية المقيمة في أسوان قادرة أن تصدَّهم عن التوغل في البلاد ولكن حين انضم إليهم النبط دخلوا الصعيد وامتلأت أيديهم من الغنائم، فتحرك إليهم القائد مكسيموس وصالحهم على هدنةٍ تمتد لمائة سنة،

لكنه بعد قليل مات، فتحرك النبط (الأنباط) من جديد وخرقوا المعاهدة وعاثوا في البلاد.. وبانتصار هؤلاء النبط تلاشت المسيحية من الصعيد، وعادت الوثنية من جديد، والبعض ممن تنصَّروا عادوا يصلّون مرةً أخرى لإيزيس وسيرابيس.

* * *

إشارة: جميع ما ورد فيما سبق، عدا العبارات الشارحة الواردة بين القوسين، مأخوذٌ بنصِّه وحروفه من كتاب المؤرخ المصري المسيحي (القبطي) إسكندر صيفي، الذي لم يخرج عما ذكره كبارُ المؤرِّخين العالميين من أمثال «ديورانت» صاحب موسوعة قصة الحضارة، وجيبون صاحب كتاب: قيام واضمحلال الإمبراطورية الرومانية.. وكتاب إسكندر صيفي المشار إليه، عنوانه «المنارة التاريخية» وهو منشور في مصر (المحروسة) وأصدرته المطبعة العصرية بالقاهرة سنة ١٩٢٨ ميلادية، أي قبل قرابة ثمانين عامًا.. وبالتالي لا يجوز قانونًا إقامة دعاوى قضائية ضده، أو تقديم بلاغات للنائب العام[١].

---

(١) الإشارة هنا إلى ما قامت به إحدى عشرة منظمة مسيحية (خلال العام ٢٠١٠) من تقديم بلاغات ضدي إلى النائب العام في مصر، مطالبةً بمحاكمتي بتهمة ازدراء الأديان. وكان مقصودهم بالأديان، العقيدة الأرثوذكسية؛ وهو الأمر الذي أثار لغطًا كبيرًا في حينه، واختلفت فيه الآراءُ وتنازعت حتى تكسَّرت النصالُ على النصال، من دون أن يسفر هذا النضال عن شيءٍ ذي بال، اللهم إلا تبديد وقتي وجهدي وبعض المال.

الفصل الثاني

تلمـود اليهـود

نُشرت مقالات هذه السّباعية، متابعةً أسبوعيًّا، في منتصف شتاء العام ٢٠١٠.

الأرثوذكسيةُ اليهوديةُ وتقديسُ التلمود

كثيرًا ما نسمعُ في وسائل الإعلام ونقرأ في الصحف، اسم الحزب الإسرائيلي المتشدِّد (شاس) وهو حزبٌ دينيٌّ سياسيٌّ، يشتهر أفراده باللباس اليهودي التقليدي، وبإثارة المشكلات مع العرب من جهة ومع اليهود من الجهة الأخرى. وأهل «شاس» دومًا ثائرون. ثائرون لأنهم يرون أن أرض إسرائيل التي كانت تسمى فلسطين (وما زالت تسمى فلسطين) يدنِّسها وجود غير اليهود من العرب، ومن غيرهم ممن يسمُّون توراتيًا: الأمم. وثائرون لأنهم يرون أن دولة إسرائيل، تتهاون أحيانًا في تطبيق «الشريعة» فتسمح بالعمل أيام السبت، وتتراخى في أمور مصيرية كالختان. وثائرون لأنهم يرون ضرورة الإسراع في تطهير أرض الرَّبِّ كي تكون فقط لأبناء الرَّبِّ، الذين هم أحفاد إبراهيم ويعقوب (إسرائيل) دون غيرهم، مع أن وعد الربِّ الذي يزعمون يقول في التوراة لإبراهيم ما نصه: «لنسلك يا إبراهيم أعطي هذه الأرض، من النهر إلى النهر» والمفروض بحسب «التوراة» التي بأيديهم وأيدي الناس، أن العرب من نسل إبراهيم أيضًا. لكنهم عند اليهود: الأباعد، المبعدون، أبناءُ الجارية، المهجَّرون إلى الهجير كأنَّهم هَاجَرا هذا على كل حال، ما يراه ويعتقده أهلُ شاس.

فما معنى هذه الكلمة: شاس؟

في اللغة العبرية تختصر كلمة «شاس» قولهم: شيشَّاه سداريم. أي التقسيمات الستة، أي «التلمود» الذي يقع في ستة مباحث (مجلدات) لكل مبحثٍ منها مباحثُ فرعية ترتبط به، وتأتي معه في المجلد ذاته. ولذلك، فعادةً ما يكتب التلمود بخط

اليد، ويُطبع، في ستة أجزاء. وهي الأجزاء التي سنتحدث عنها بعد قليل.. ولكننا سوف نشير أولًا، إلى تلك الأهمية الخاصة للتلمود التي جعلت الدارسين يسمون اليهودية المعاصرة، التي تُدير اليوم دولةَ إسرائيل «اليهودية التلمودية» ويسمونها أيضًا «اليهودية الحاخامية» على اعتبار أن الحاخامات الذين هم فقهاء الدين اليهودي، هم الذين كتبوا التلمود.. مع أن «التوراة» هي الكتاب الأول والأكثر قداسة.

فما هي قصة التوراة والتلمود؟

حسبما اتفق عليه كثيرٌ من المؤرِّخين والباحثين، فإن التوراة دوَّنها (عزرا الكاتب) إبَّان القرن الخامس قبل الميلاد، وحكى فيها عن بدء الخليقة ووقائع حياة آباء الأنبياء من أمثال إبراهيم ويعقوب الذي غلب الله (إيل) فصار اسمه إسرائيل! وتفاصيل الخروج من مصر وتخريبها يوم (الفصح) أيام موسى التوراتي، الذي كان يعيش بمصر حسبما قال عزرا الكاتب، قبله بقرابة الخمسمائة عام.

إذن، كُتبت التوراة قبل ميلاد السيد المسيح يسوع (عيسى ابن مريم) بقرابة الألف عام. وحسبما يقول اليهود، كانت كتابتها في أورشليم (القدس) بعد انتهاء السبي البابلي الذي قام به «نبوخذنصّر» حين سبى شعوب الهلال الخصيب؛ فلسطين وسوريا ولبنان والعراق، كي يعملوا بالسُّخرة في بابل. وهي المدينة التي كان بها البرج الذي اغتاظ منه الربُّ فنزل من السماء حسبما تقول التوراة، ودمَّرها، وبلبل ألسنة الناس من يومها فصاروا يتحدثون لغات مختلفة.. وذلك هو التفسير التوراتي لاختلاف لغات البشر. ولأن عزرا الكاتب دوَّن التوراة بعد خمسة قرونٍ من الوقائع التي حكاها فيها، كان لا بد من واسطة إلهية تجعل ما كتبه مقبولًا. وهكذا صار الروح القدس (هرُّوح هقُّودِش) هو الذي أملى التوراة على عزرا.

أما التلمود فقد دوَّنه «يهوذا هنَّاسي» في بدايات القرن الثالث الميلادي، وكان أحبار اليهود (الحاخامات) قد بدءوا تدوين التلمود قبل ذلك بعشرات السنين، وتحديدًا بعد سقوط أورشليم وتخريب الهيكل على يد الإمبراطور الروماني

إيليانـوس هادريانوس، الذي محا أورشـليم من الوجود وبنى بـدلًا منها مدينة أخرى سـميت باسـمه (إيليا) وظـل العـرب ينطقونها (إيلياء) حتى جاء الإسـلام فأسـموها القـدس و«بيـت المقدس» وهـو الوصف العبـري للمدينـة: بيث هامقيـداش.. وفي إيلياء كَتَبَ أحبارُ اليهود مسـوَّدات التلمـود، ثم جاء يهوذا هنَّاسـي ونقَّح ما كتبوه، واسـتكمله، فظهرت تلك المباحث السـتة التي تعرف باسـم التلمود. وهي الشـريعة اليهوديـة (الشـفاهية) في مقابل الشـريعة اليهوديـة (المكتوبة) لأنه وفقًـا للاعتقادات اليهودية، فإن موسـى التوراتي جاء بالشـريعة على وجهين: مكتوبةً (التوراة) وشفاهيةً (التلمود).. واليهود الأرثوذكس شديدو التعلُّق بالتلمود.

ما الأرثوذكسيةُ، وَما هي ملحقات التوراة والتلمود؟

الأرثوذكسـيةُ كلمـةٌ يونانيـة الأصـل، تعني لغـةً «الاسـتقامة» وتعنـي اصطلاحًا: الإيمـان القويـم. وهي تـستعمل فـي التراثيـات القديمـة للتفرقة بين (الأرثوذكس) الذين يرون في أنفسـهم أصحاب الدين الصحيح والإيمان القويم والأمانة المستقيمة ويرون مخالفيهم في العقيدة (هراطقة).. وعلى المنوال ذاته ترى الجماعات اليهودية السـلفية (الأرثوذكسـيـة) ذاتها، وترى الجماعات الإسـلامية الأرثوذكسـية (السَّلَفية) ذاتها! فتأمَّل هذا التقابل، وتذكَّر الحديث النبوي: «لتتبعُنَّ سَنن من كان قبلكم»[1].

ويبـدو أن الفكـر الدينـي «الأرثوذكسـي» عمومًـا، يتعلق عـادةً بالنـص الثاني من نصـوص الديانـة. والتـوراة في اليهوديـة هي النص الأول الذي يضم أسـفار موسـى الخمسـة (التكويـن، الخـروج، اللاويـين، العـدد، التثنيـة) وقـد لحقـت بهـا أسـفار أخـرى للأنبيـاء الكبار مـن أمثال إشـعيا وإرميا، والأنبيـاء الصغار مـن أمثال عاموس وحبقوق. ومن مجموع هذه الأسـفار كلها يتألف (العهد القديم) الذي يقدِّسـه اليهود والمسـيحيون معًا، لكنهما ينفصلان من بعد ذلك في تقديس المسـيحيين للأناجيل، وتقديس اليهود للتلمود.

---

(١) الحديث النبوي (حسبما ورد في كتب الصِّحَاح) كاملًا: «لتتبعُنَّ سَنَنَ من كان قبلكم، شبرًا فشبرًا وذراعًا فذراع، حتى إذا دخلوا جُحر ضَبٍّ لدخلتموه. قالوا: اليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال: فمن؟!».

والتلمود هو النصُّ «الثاني» في اليهودية، وهو قسمان الأول منهما المشناة (المثناة) التي تضم المباحث الستة. والآخر هو «الجمارا» التي تضم الاجتهادات الفقهية والمناقشات التي دارت حول القسم الأول. والمشناة كُتبت أصلًا بالعبرية الكلاسيكية بينما كُتبت الجمارا بالآرامية، وهي اللغة التي كانت سائدة في فلسطين أيام مجيء المسيح، وبها كان يتكلم.

وكان اكتمال كتابة التلمود «المشناة، والجمارا» في القرن الخامس الميلادي، ولكنه ظل بعدها فترةً محجوبًا بأيدي الجماعات اليهودية، حتى انتبه إليه مسيحيو أوروبا وغاظهم ما فيه من تهجُّم على السيدة العذراء (مريم) وابنها المسيح (هَمَّشيح) فكانوا يحرقون التلمود كلما بلغ بهم هذا الغيظُ من التلمود منتهاه. واستمر الحال على هذا المنوال، بين شَدٍّ وجذب، حتى تعرَّف الناس رويدًا على التلمود وترجموه إلى اللغات الأوروبية المختلفة، من دون أن يقدِّسوه بالطبع، لأنهم مسيحيون يقدسون فقط العهد القديم أو التناخ (التوراة وأسفار الأنبياء والأسفار الكتابية) والعهد الجديد (الأناجيل وأعمال الرسل).. فانفرد عنهم اليهود بتقديس التلمود، وتزايدت أهميته عندهم لأنه يكمل شريعتهم الموسوية، ويميِّزهم عن المسيحيين الذين هم من وجهة النظر اليهودية مجرد ضالين، يتوهَّمون أن المسيح (الماشيح) المنتظر، جاء.

ومع تزايد أهمية التلمود، أي المشناة وشروحها المسماة (الجمارا) صارت التلمودية صفة أساسية لليهود، ولذلك سميت اليهودية المعاصرة باليهودية التلمودية وباليهودية الحاخامية. وصار التلمود أهمَّ عند اليهود من التوراة لأنه ينظم تفاصيل الحياة اليومية، ويؤكد الشريعة التي صاغها أجيالُ الفقهاء (الحاخامات) خلال ما يقرب من ألف سنة. ولما قامت دولة إسرائيل في منتصف القرن العشرين، صار التلمود أكثر أهمية، لأنه بمنزلة الأساس الذي تستمد منه الدولة اليهودية ملامحها الدينية.

متى عرف العربُ التلمود؟

مع أننا نحن العرب المعاصرين، خصوصًا في مصر، كنا نردِّد دومًا أيام الصراع (العسكري) مع إسرائيل، شعار: اعرفْ عدوَّك. إلا أننا كنا فيما يبدو نقنع، ونكتفي،

بترديـد هـذا الشـعار. وكأن هناك غرضًـا خفيًّا لدى الحكام العرب، لإبقـاء اليهودية سـرًّا من الأسـرار، حتى يتقبل المحكومـون الهزائمَ المتوالية التـي لحقت بنا على يد مـن كانوا يسـمونهم فـي الإعلام العربـي (الموجَّه) حفنـةً من اليهود تعيـش في دولة «إسـرائيل»؛ الدولة التي طالما كنا نهتف ضدها بقول القائل: سنُلقي بإسرائيل والذين وراء إسـرائيل، فـي البحـر. ومن بعد ذلـك نلقى الهزائـم على أيديهـم، وأيدي الذين وراءهم، والله من وراء الجميع محيط. واسـتمر الحالُ على ذلك عشـرات السـنين، حتـى شـاء الله أن ينصرنا نصـرًا مقبولًا (وليـس مؤزَّرًا) في حـرب أكتوبر، تمَّ من بعده توقيع صكوك كامب ديفيد، وارتفعت في الهواء رايات السلام.. شالوم.

وظـلَّ التلمود غير معروف في بلادنا، اللهـم إلا لبعض المتخصِّصين، ولم يترجم هـذا الكتـاب المحـوري إلـى اللغـة العربيـة إلا منـذ عامين فقـط، حين قـام الدكتور (المصري) مصطفى عبد المعبود سـيد منصـور، بإصدار ترجمة عربية للأجزاء السـتة للمشناة المعروفة اختصارًا بلفظ: شاس.

والعجيـب هنا، أن العرب الأوائل عرفوا التلمود (المشـناة) منذ زمن بعيد، بل من قبـل ظهور الإسـلام. فقد ورد فـي كتـب التاريخ الإسـلامي المبكـرة أن الخليفة عمر بـن الخطاب؛ ثاني الخلفاء الراشـدين، وجد جماعةً من الصحابـة يكتبون الأحاديث النبوية في رقاع (قطع من الجلد) فثار عليهم وصـاح فيهم: «أمثناةٌ كمثناة أهل الكتاب». وأمرهـم بمحو ما كتبوه وإتلاف هذه النصـوص، خشـيةً منه على المسـلمين أن تشوِّش هذه (الأحاديث الشفوية) أفكارهم، وتصرفهم عن الوحي المكتوب (القرآن الكريم).

وفـي قول الخليفة عمر بن الخطـاب «المثناة» ترجمة عربية دقيقـة للكلمة العبرية «المشـناة» التـي تعني في أصلها: الكتابة الثانية (بعد التـوراة) أو النص الثاني. وهو ما جرى في تراثنا الديني بعد ذلك، حين اعتُبرت الأحاديث النبوية هي المصدر (الثاني) للتشـريع، بعد القرآن الذي هو المصدر الأول. فكان حالنا مصدِّقًا للحديث الشـريف الذي ابتدأتُ به هذا الفصل، وافتتحتُ به كتابي «اللاهوت العربي»: «لتتبعن سَنن من كان قبلكم...».

وتروي كتب التاريخ الإسلامي المبكرة، أيضًا، أن الخليفة الأندلسي المعروف بلقب (الحكم الثاني) طلب ترجمة التلمود إلى العربية، فتُرجم. لكن هذا النص المترجم اختفى من تراثنا، ولم توجد منه نسخٌ خطيةٌ في بقية بلدان المسلمين، مثلما هو الحال مع الكتب التي ترجمها العرب المسلمون في بواكير الحضارة التي أقاموها على المعرفة، وامتدت في دولتهم شرقًا وغربًا.

وفي مطلع القرن العشرين، كانت هناك محاولة (مصرية، يهودية) لترجمة التلمود، وصدر منها جزءٌ واحدٌ. ثم انطوى الأمر وانطمر، واندثر المنشور في ظروف غريبة (سينمائية) لا يتسع المقام هنا للكلام عنها.. ما علينا من ذلك الآن، المجلدات الستة للمثناة (المشناة) التي هي أساس تلمود اليهود.

سِفْرُ زراعيم (كتاب الزروع)

أشرتُ سابقًا إلى أن الأرثوذكسية اليهودية تحتفي بالتلمود (المشنا، الجمارا) احتفاءً خاصًا، مع أن التوراة هي الكتاب «الأول» في الديانة اليهودية، كالقرآن عند المسلمين، بينما التلمود هو الكتابة الثانية التي تماثل الحديث النبوي في التراث الإسلامي. غير أن النزعة الأرثوذكسية عمومًا (السلفية) تعطي اهتمامها الأكبر للنص الثاني في كل ديانة. يظهر ذلك في اهتمام الأرثوذكسية اليهودية بالتلمود، واهتمام الأرثوذكسية المسيحية بالأعمال الآبائية المسماة في التراث المسيحي «اعترافات الآباء» واهتمام الأرثوذكسية الإسلامية بالحديث الشريف.

ولعلَّ ذلك النزوع الأرثوذكسي (السلفي) يعود في المقام الأول إلى خصوصية «النص الثاني» وارتباطه بهذه الجماعة الدينية أو تلك، بالإضافة إلى التحديد الدلالي وصرامة المعاني في النصوص الثواني (التلمود، تراث الآباء، الحديث الشريف) في مقابل الاتساع الدلالي وقابلية التأويل في النصوص الأولى (التوراة، الأناجيل، القرآن الكريم) وهو الأمر الذي يناسب جِدًّا وصرامة النزوع السلفي الأرثوذكسي،

ويحميه في الوقت ذاته من التماهي مع غيره من الاتجاهات الدينية في هذه الديانات الثلاث، التي أرى أنها في واقع أمرها «ديانة واحدة» ذات تجليات ثلاثة.

بعد هذا «الإلحاح» الذي أراه ضروريًا قبل الدخول إلى عالم التلمود، أقول: يضم المجلد الأول من مشنا «التلمود» مقدمةً وأحد عشر مبحثًا، تجتمع كلها تحت عنوان: زراعيم، وهي الكلمة العبرية القريبة في منطوقها ودلالتها من مقابلها العربي: الزروع. أما كلمة «سفر» التي تقابلنا كثيرًا في التراث اليهودي والمسيحي والإسلامي، فهي كلمة آرامية/ سريانية، أصلها (سِفْرا) أي كتاب.

وفي بقية عناوين المباحث الفرعية لكتاب الزروع، أو سفر زراعيم، يظهر التشابه اللفظي والدلالي بين مفردات اللغات الثلاث: العبرية (لغة التوراة والمشنا)، والآرامية السريانية (لغة السيد المسيح)، والعربية (لغة القرآن).. فمن ذلك مثلًا، نجد المبحث الأول من المجلد الأول للمشنا بعنوان «براخوت» أي البركات، ونجد مبحث بيئاه ركن (أركان الحقل) ومبحث معروت (العشور) ومبحث حلاه (قرص العجين) ومبحث بكوريم (بواكير الثمار).. وغير ذلك مما يصادفنا كثيرًا كلَّما توغلنا في أقسام المشنا.

ومن ناحية الأسلوب، فإن القسم الأول من المشنا تظهر فيه الصيغ الأسلوبية العامة لجميع الأقسام، وقد ذكر د. مصطفى عبد المعبود سيد منصور في مقدمته الموجزة للترجمة، هذه الظواهر الأسلوبية وحصرها في الآتي: أسلوب التحسين اللغوي وتخفيف وقع الكلمات على الأذن باستخدام مفردات ألطف مما ورد في التوراة، الأسلوب القانوني الذي يعتمد على عرض الموضوعات بإيراد «مواد» الأحكام ثم شرحها، أسلوب الاستطراد والربط بين الموضوعات ذات الصلة بالإشارة إليها كلَّما دعت الحاجة، أسلوب التكرار المدرسي للعبارات والفقرات لضمان استيعاب المتلقي، أسلوب الاستفهام بإيراد السؤال والإجابة عنه لجذب اهتمام القارئ، أسلوب الإجمال وجمع الأحكام على هيئة قاعدة تشريعية عامة بعد شرحها وتفسيرها.

وقد لاحظتُ من جانبي، عند قراءة هذا المجلد الأول «سفر زراعيم» أن النصّ لا يعكس ما هو معروف عن اليهود من كآبة! بل على العكس من ذلك، تظهر في النص «خفة دم» لا أدري إن كانت من فعل جامع المشنا ومدوِّنها «يهوذا هنَّاسي» أم هي من تصرفات الحاخامات التالين عليه. فمن ذلك، ما نراه في مبحث البركات (براخوت) حين يعرض كاتب النص لاختلاف مدرسة «شماي» ومدرسة «هليل» في طريقة أداء صلاة الشَّمَع، حيث تُصِرُّ المدرسة الأولى على أن تؤدَّى هذه الصلاة في حالة رقاد أو اتكاء. يقول النص التلمودي: «قال الرابي طرفون: كنتُ قادمًا في الطريق واتكأت لقراءة الشَّمَع بطريقة مدرسة شماي، فعرَّضتُ نفسي للخطر من قبل اللصوص. فقال الحاخامات له: كنتَ تستحق أن تفقد حياتك، لتعدِّيك على أقوال مدرسة هليل».

ومن ذلك أيضًا، ما نراه عن الرابي (الفقيه) الذي خالف ما يقوله لتلاميذه. يقول النص: «وحدث أن اغتسل ربان جمليل في الليلة الأولى التي ماتت فيها زوجته، فقال له تلاميذه: ألم تعلِّمنا يا سيدنا، أنه يحرم في هذه الحالة الاغتسال؟ قال لهم: أنا لستُ كسائر البشر، أنا مرهف الإحساس. وعندما مات عبده (طافي) تلقَّى فيه العزاء، فقال له تلاميذه: ألم تعلِّمنا يا سيدنا، أنه لا يجوز تلقِّي العزاء في العبيد؟ قال لهم: عبدي طافي لم يكن كسائر العبيد.

وعن هذا الخلاف الفقهي المشار إليه، بين مدرستَيْ شماي وهليل، مع أنهما يتفقان في ضرورة غسل الأيدي وكنس البيت والمباركة على الخمر والطعام، يذكر السِّفر الأول من التلمود ما يلي: «تقول مدرسة شماي: يكنسون البيت وبعد ذلك يغسلون أيديهم، وتقول مدرسة هليل: يغسلون أيديهم وبعد ذلك يكنسون البيت.. وإذا قُدِّم لهم خمر بعد الطعام ولم يكن هناك سوى تلك الكأس، فإن مدرسة شماي تقول: يبارك على الخمر وبعد ذلك يبارك على الطعام. وتقول مدرسة هليل: يبارك على الطعام وبعد ذلك يبارك على الخمر».. وكأنها خلافات فقهية خطيرة.

وبعيدًا عن «خفة الظل» السابقة، وفي مقابلها تمامًا؛ يظهر المقت اليهودي في بعض المواضع من سفر زراعيم، فمن ذلك ما نراه في الصفحات الأولى منه حيث

يـرد التأكيد على ضرورة قراءة النصوص المتعلقة بخروج اليهود من مصر، وخرابها، كلَّ ليلـة وكلَّ صباح. يقول النص: يجب أن يذكـروا الخروج من مصر، ليلًا (وتختم بمقولـة: مبـاركٌ أنـت أيها الربُّ) قـال رابي إليعـازار بن عزريا: أنا ابن سـبعين سـنة، ولـم أحـظ بمعرفة لماذا يجـب أن تُتلى معجزة الخروج من مصر ليلًا، حتى فسَّـر ابن زومـا: «لكـي تذكر يوم خروجـك من أرض مصـر، كلَّ أيـام حياتك.. التوراة، سـفر التثنية ١٦:٣»، حيث فسَّر أيام حياتك بمعنى نهار الأيام، وفسَّر كل أيام حياتك بمعنى اليـوم كامـلًا، أي النهار مع الليالي. ويقول الحاخامات: أيـام حياتك تعني هذا العالم الدنيوي، وكل أيام حياتك تتضمن أيام المسيح المخلِّص[1].

وهكذا، تستبقي الشرائع التلمودية في أذهانِ اليهود، في كل عصر، القصةَ التوراتية العجيبـة التـي تحكي مـا ملخَّصه أن الله المسـمَّى فـي التوراة بأسـماء كثيـرة: يهوه، إلوهيـم، أدوناي، أهيـه الذي أهيه، إيل. أمَرَ موسـى بأن يحتال اليهود لسـرقة الذهب من المصريين، ويهربوا به بعد وَضْع علامة على بيوتهم، لأن الله سـوف ينـزل أرض مصر، فيضرب المصريين في مقتل ويفعل بهم شـنيع الأفعال، ويخرِّب بيوتهم فيعلو فيهـا العويـل. وكان على اليهود السـالبين السـارقين، أن يجعلوا على أبـواب بيوتهم علامة (فِصْح) حتى لا تصيبهم النيران الإلهية الصديقة بطريق الخطأ.

غير أن سـفر (زراعيم) اشـتمل أيضًـا على الكثير من القواعد الخلقية الشـرعية في معاملـة الأمّ والجـار والفقراء، بل وعموم النـاس. فمن ذلـك مثلًا، أنه «يجوز أن يلقي السـلام (شالوم) في متصف صلاة الشَّمَع أو البركة لتهدئة خوف مَنْ كان خائفًا، وتُرَدّ التحية على الرجل المهم تقديرًا له، وتُردّ التحية لكلِّ الناس.. يجب على الإنسـان أن يبارك على الأمر السيئ، كما يبارك الأمر الطيب. ولا يجوز للإنسـان أن يتصرف بطيش أمام الباب الشـرقي للهيكل. ولا تحتقر أمَّك إذا شـاخت.. يجوز لليهود أن يـستأجروا حقولًا محروثة من الجوييم (غير اليهود) في السـنة السـابقة، ويُعِينوا الجوييم ويتمنَّوا سـلامتهم لأجل السـلام».

---

(١) الذي لم يأتِ بعدُ، بحسب العقيدة اليهودية.

ومن اللافت للنظر، أن سفر «زراعيم» يشتمل على كثير من الأحكام التي تخصُّ المتهوِّد؛ أي الشخص الذي يدخل في الديانة اليهودية وهو غير مولود أصلًا لأمٍّ يهودية. مع أننا نعرف أن الدين اليهودي ليس دينًا تبشيريًّا كالمسيحية والإسلام، أي أنه لا يسعى لإدخال الناس فيه، أو يفرح عند دخولهم دين الله (أفواجًا) مثلما هو الحال في الإسلام، أو يقبلهم على حذر بعد اختبارات طويلة لإيمانهم (التكريس) مثلما هو الحال في المسيحية. ومع ذلك، فاليهودية قد تقبل أن يلتحق بها الشخص غير المولود لأمٍّ يهودية، وهو في هذه الحالة لا يعد يهوديًّا ولكن يسمَّى «متهوِّدًا» ولا تعد ذريته من بعده يهودًا بل متهوِّدين. وقد وردت أحكامٌ كثيرة في شأن المتهوِّدين، وما عليهم من الواجبات الشرعية بعد تهوُّدهم، خصوصًا فيما يتعلق بإخراج العشور (المقابل اليهودي للزكاة عند المسلمين) على اعتبار أن لحظة تهوُّدهم هي لحظة فاصلة، تختلف معها الأحكام التشريعية (الفقهية) قبل التهوُّد وبعده.

ومن اللافت للنظر أيضًا، أن كثيرًا من الأحكام التلمودية تتعدَّد وتختلف بحسب المكان، وتحديدًا بحسب وجود اليهودي في فلسطين أو في غيرها. ومع أن اليهود ظلوا طيلة تاريخهم خارج فلسطين، باستثناء سنوات معدودات، إلا أنهم حافظوا دومًا على إبقاء التمييز الفقهي بين أحكام أرض الميعاد (هاآرتس يسرائيل) والأحكام الشرعية في حالة وجودهم ببقية أنحاء العالم. فاستبقوا الحلم ماثلًا في الأذهان عبر القرون، يلوح جيلًا بعد جيل بالقلوب والأوهام مثلما يلوح باقي الوشم في ظاهر اليد.

سِفْرُ موعيد (كتابُ الأعياد)

الله تعالى في العقيدة اليهودية، يتعب ويستريح، وقد ورد في التوراة أنه (تعالى) خلق العالم في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع. وورد في التوراة أيضًا بناءً على ما سبق، أن على أبناء الربِّ (اليهود) أن يستريحوا تمامًا في اليوم السابع، وهو يوم السبت المسمَّى في العبرية «شبات» حيث جاء في الآية ٢٩ من الإصحاح ١٦ من

سِفر الخروج، ثاني أسفار التوراة، ما نصُّه: «انظروا، إن الربَّ أعطاكم السبت، لذلك هو يعطيكم في اليوم السادس خبز يومين، اجلسوا كلّ واحدٍ في مكانه، لا يخرج أحدٌ من مكانه في اليوم السابع».. فماذا لو خالف اليهودي هذه الوصية الإلهية التوراتية، هل عليه عقوبة ما؟ نعم، عقوبته الموت.

يبدأ القسم الثاني من المشنا بالكلام على أحكام يوم السبت الشرعية. وفي هذا القسم، بحسب الترجمة العربية التي أصدرها د. مصطفى عبد المعبود سيد منصور يلفتُ النظر أمران، الأول منهما أن مقدمة المترجم وتقديمة المقدِّم (د. محمد خليفة حسن أحمد) هما ذاتهما المقدمة والتقديمة الواردتان في القسم الأول الذي تحدثنا عنه (زراعيم؛ الزروع) وهما أيضًا الواردتان في القسم الثالث الذي ستحدث عنه بعد حين (ناشيم؛ النساء) بل وفي بقية الأقسام الستة. وهذا لعمري أمرٌ عجيبٌ.

والأمرُ الآخرُ اللافت للنظر في القسم الثاني من مشنا (مثناة) التلمود، هو التشابه اللفظي والدلالي بين اللغتين العبرية والعربية، الذي أشرنا إليه سابقًا. ففي هذا القسم التلمودي نقرأ الأحكام الشرعية للسبت (شبات)، شقاليم (الشواقل)، يوما (اليوم)، وبيتسا (البيضة)، روش هشنا (رأس السنة)، مجلا (المجلة)، حجيجا (الحج).. وهذا التقارب بين اللغتين العبرية والعربية، وكذلك الاقتراب بين الشريعتين اليهودية والإسلامية، علاوة على الأصول المشتركة بين اليهود والعرب ولو على مستوى الرؤية الأسطورية للتاريخ، هي أمورٌ محيرة تدعو لإعادة النظر في طبيعة الخلاف العتيد على الرغم من الاقتران الشديد.

وفي أول الفصل الأول المخصَّص لأحكام يوم السبت، نقرأ في المشنا التلمودية حُكمًا غريبًا: «إذا وقف الفقير (الشحّات) خارج البيت، ومَدَّ إناءً إلى يد صاحب البيت ليأخذ فيه شيئًا، ثم أخرجه من البيت وقد أخذ فيه شيئًا، يُدان الفقيرُ بالموت بقضاء الربِّ، بينما يُعفى صاحب البيت. وإذا بسط صاحب البيت يده لخارج البيت، ووضع شيئًا في يد الفقير، يُدان صاحبُ البيت بالموت بقضاء الربِّ بينما يُعفى الفقير.. ولا يجوز أن يخرج الخياط بإبرته عشيةَ السبت، ولا الكاتب بقلمه. ولا يجوز لأحدٍ

يوم السبت أن يفحص ملابسه، أو يقرأ في ضوء المصباح.. ولا يجوز أن يشووا لحمًا أو بصلًا أو بيضًا عشية السبت (مساء يوم الجمعة) كما لا يجوز أن يضعوا الخبز في الفرن مع حلول الظلام.. عن ثلاث خطايا، تموت النساء ساعةَ ولادتهنَّ: عدم حرصهنَّ في حُكم الحيض، وإخراج قرص العجين، وإشعال مصباح يوم السبت.. ولا يخرج الرجل بالسيف ولا بالقوس ولا بالدرع ولا بالهراوة ولا بالرمح، وإذا خرج فإنه يُلزم بذبيحة الخطيئة».

ويتصل بما سبق، الأحكامُ التلمودية (التشريعية) الخاصة بيوم الغفران أو عيد كيبور، حيث تنصُّ المشنا صراحةً وبوضوحٍ شديد، على الآتي: «يحرم يوم الغفران الأكل والشرب والاستحمام والدهان وانتعال الصندل والجماع..»؛ ولذلك فقد كان عملًا (دينيًّا) من زاوية النظر اليهودية البحتة، أن يكون هجومنا عليهم يوم سبت (شَبَّات) الموافق عيد الغفران (كيبور) في السادس من أكتوبر (العاشر من رمضان) سنة ١٩٧٣.. وهو اليوم الذي انخدع فيه اليهود بما صوَّره لهم الجيش المصري قبلها من التراخي وعدم الاستعداد حتى جاءت الوثبة الحازمة في الثانية من ظهر ذلك اليوم المشهود، فصارت لنا الجولة الأولى من هذه الحرب المجيدة التي طبّقنا فيها نحن المصريين والعرب، القاعدةَ الدينية الواردة في الحديث النبوي الشريف: «الحربُ خدعة».

ويفرد السِّفْر الثاني من المشنا فصلًا كبيرًا موسَّعًا لعيد (الفِصْح) الذي هو أهم الأعياد اليهودية على الإطلاق. وهو العيد الذي احتفل به المسيحيون أيضًا ولكنهم لم يجعلوه أهمَّ أعيادهم. وكما أشرتُ سابقًا، فإن كلمة «فصح» في العبرية تعني العبور أو الإفصاح بالعلامة، وهي العلامة التي تحكي التوراة (سِفر الخروج) أن اليهود جعلوها على أبواب بيوتهم يومَ خرَّب الربُّ من أجلهم أرضَ مصر، وضرب أهلها ضرباتٍ تُعلي العويل.

وفي عيد الفصح يخبز اليهود فطير «قربان الشكر» ويذبحون خروف العيد ويتذكرون العمل الشاق، الذي فرضه الفراعنة على اليهود! أيُّ عمل شاق يا ترى؟!

أمام أهرامات الجيزة وقف مناحم بيجن، رئيس الوزراء الإسـرائيلي، وقال إن أجداده من اليهود هم الذين بنوا الهرم.. وكأن أهرامات الجيزة لم يثبت تاريخيًا أنها بُنيت في الدولـة القديمة، قبل أن يسـمع العالم باليهودية أصـلًا. وكأن المصريين القدماء على افتـراض أن اليـهـود كانوا آنـذاك موجودين بمصر (وهـو أمرٌ مسـتحيلٌ تاريخيًا) كانوا سـيرضون أن يقوم بأداء هـذا العمل المقدس «بناء الأهرامـات» أناسٌ غير المصريين أصـلًا، بـل رعاةٌ رُحّلٌ جاءوا إلـى مصر هربًا من المجاعـات الصحراوية. وكأن مقابر بناة الأهرامات التي اكتُشـفت مؤخرًا، لم يرد فيها اسـم أي شخص غير مصري. وكأن بناء الهرم في أوقات غمر الأرض بالفيضـان، وبالتالي استحالة الزراعة، لم يكن مهمةً قومية للمصريين تتولّى الدولة خلالها إعاشة أُسَر البنَّائين في ربوع البلاد. وكأنّ الذين بنـوا الأهرامات من اليهود، على زعمهم، فرغوا منها ثم نسـوا الهندسـة دفعةً واحدة، فلـم يبنـوا غيرهـا في أي مـكان آخر ولا مثيـلًا لها فـي أي موضـع. وكأن اليهود طيلة التاريـخ المصـري القديم الذي كتب أدقّ تفاصيل حيـاة الناس، لم يرد ذكرهم إلا مرةً واحدةً في لوح مرنبتاح (الفرعون) الذي عدَّد أعماله، فذكر من بينها أنه: هَزَمَ إسرائيل هزيمة نكراء، واستأصل شأفتها.

والآن فلنتـرك هـذه الأوهـام وهـؤلاء المتوهِّميـن مـن المتديِّنين باليهوديـة (التي أراها أعجب ديانة عرفتها الإنسـانية) ونعود للتلمود فنرى في القسـم الثاني من المشنا تفاصيـل عجيبةً لعمليـة ذبح الأضحية «القربـان» إحياءً لذكرى خـراب مصر في عيد الفصـح، وللشـروط الواجب توافرها فـي الذبيحة، وللأصول واجبـة الاتباع في أكل الذبيحة.. ثم يبدأ المبحث الخاص بالشـواقل (الشـقاليم) وهي الهبات السـنوية التي يقدِّمهـا اليهـوديُّ للـرب، على هيئة فديـةٍ مقدَّمـةٍ للهيكل، تكفيـرًا عـن الخطايا التي ارتكبها الشخص طيلة العام.

تنـص القواعـد التشـريعية التلمودية في فصل (شـقاليم) على ضرورة قراءة سِـفر «إسـتير» في منتصف شـهر (آذار) بحسـب التقويم الديني اليهـودي.. وللعلم، فهناك

تقويم يهودي «ديني» وتقويم يهودي «مدني» وكلاهما يختلف عن التقويم الميلادي المسيحي، الذي يختلف بدوره بين مسيحي الشرق (الأرثوذكس) ومسيحي الغرب (الكاثوليك) لكنه في نهاية الأمر تقويمٌ شمسيٌّ يختلف عن التقويم القمري عند المسلمين، سواء كان هذا التقويمُ القمريُّ هجريًّا مثلما هو الحال في معظم دول الخليج العربي (أي يبدأ بالهجرة النبوية) أم كان تقويمًا هجريًّا كهذا المبتدَع في ليبيا، وهو يبدأ من سنة وفاة النبي لا هجرته إلى المدينة! أما المسلمون الشيعة في إيران فهم يطبقون تقويمًا خاصًّا، شمسيًّا لا قمريًّا.. المهم هنا، أن التقويم الديني اليهودي، يبدأ من (آدم) أول البشر الذي عاش بحسب الاعتقادات اليهودية، منذ ٥٧٧٢ عامًا، وبالتالي فنحن الآن في العام اثنين وسبعين وسبعمائة وخمسة آلاف، من سِني الإنسان على الأرض. علمًا بأنه في هذا الوقت المزعوم لنزول آدم من السماء، كان المصريون القدماء يقيمون الأهرامات.

أما سِفر إستير، الموصَى بقراءته في ذلك العيد (البوريم) فهو يسمَّى «المجلا» أي اللفافة أو المجلة، وهو يحتوي على نص قصة المرأة اليهودية الفاتنة، المسماة في العهد القديم (إستير) وقصتها مشهورةٌ، ولن أستطيع أن أحكيها هنا خشية أن يقرأ كتابي هذا أحدُ الصغار، فيصدمه الاحتفاء الديني بالمرأة العاهرة التي تتعرى من أجل الحصول على المنافع لأهلها، فتصير عندهم «قديسة» بالمعنى العقائدي. وقد يكون هذا الصغير طُلَعةً ومُطلِعًا، فيقرأ التوراة ويصدمه ثانيةً ما جاء في سفر التكوين من قيام إبرام (إبراهيم) بتقديم زوجته ساراي (سارَّة) إلى حاكم مصر وحاكم قرية بفلسطين، بعدما قال لها ما نصُّه: يا ساراي، أنت امرأةٌ جميلة، فقولي إنك أختي (لا زوجتي) لكي يحصل لي خيرٌ بسببك.

المهم الآن، في هذا القسم الثاني من المشنا تقابلنا كثيرٌ من النصائح الخلقية والوصايا الشرعية المتعلقة باجتناب الذنوب، فمن ذلك: «الذي يقول: سأخطئ وأتوب! فلن يمنح الفرصة للتوبة، وإذا قال: سأخطئ ويكفِّر عني يوم الغفران (عيد كيبور) فإن يوم الغفران لن يكفِّر عنه. إن يوم الغفران يكفِّر الآثام التي بين الإنسان

والـربّ، أمـا التي بيـن الرجل وصاحبه فـلا يكفِّر عنها يـومُ الغفران، حتى يسـترضي الرجل صاحبه». وتحذِّر المشـنا من إثم السـرقة، وتؤكد أن كل مسـروق يُستخدم في أمـرٍ فهـذا الأمر باطلٌ، خصوصًا إن كان استخدامه لشـعيرةٍ دينية، كمـا هو الحال في ذلك السَّعف الذي يهلِّلون به يوم (عيد السعف) كما تحذِّر من آثام الرِّبا ولعب القمار والاتجار بالعيـد، مؤكِّدةً أن الشخص الذي يقترف هذه البلايا لا تُقبل شهادته.

وتشتمل مباحث القسـم الثاني من المشنا، على عديدٍ من الأحكام الشرعية المتعلقة بالطهـارة والوضـوء بالمـاء، وبصـلاة الاسـتسـقاء، وبالصوم فـي أيام معينـة، وبقراءة النصـوص التوراتية المقدسـة فـي أوقات مخصوصـة، وبالصلاة وشـروطها، وإمامة الجماعـة فـي الصـلاة.. نقرأ: «لا يجوز للقاصـر أن يؤم الجماعة فـي الصلاة، ولا أن يرفـع كفَّيه. وإذا كان للكاهـن عيوب في يديه، فلا يرفعها عند البركات. والذي يقول: لـن أؤم الجماعـة في الصـلاة بملابس ملونة. فـلا يجوز له أن يـؤمَّ الجماعة بملابس بيضاء.. ويجوز للنساء النواح على الميت وأن يضربن كفًّا بكف، ولكن لا يجوز لهنَّ أن يندبن. وإذا دُفِن الميـت، فلا يجوز لهن أن يَنُحْن أو يضربن كفًّا بكف..».

والمبحـث الأخير من هذا القسـم يتعلق بأحـكام الحج وزيارة الهيـكل (الذي لم يعـد اليـوم موجودًا) وهو يبدأ بعبـارة: «يلزم الجميع بزيارة الهيـكل، فيما عدا الأصمّ والمعتـوه والقاصـر.. ومَنْ لا يمكنه أن يصعد إلى أورشـليم على قدميه». ثم يسـهب النص التلمودي فـي الكلام على الذبائح الواجب تقديمها كقُربانٍ عند زيارة الهيكل، والنذور، والطهارة من النجاسـة.. وهذه كلها تشـريعات لم يعد هناك مجال لتطبيقها، منذ قام الرومان بتدمير الهيكل سـنة ٧٠ ميلادية، و إخراج اليهود من أورشـليم عقابًا لهـم على أعمال الشـغب التي كانوا يقومون بها قديمًا، سـعيًا للاسـتقلال عن سـلطة روما.. وبعد قرابة ألفٍ وتسـعمائة سنة، عاد اليهود، وأحيوا التلمود، واستعدوا لإعادة بنـاء الهيـكل. لكـن المسـجد الأقصى قائمٌ فـي مكانه، فكيـف يمكن لهذه المشـكلة أن تنحلّ؟

كتابُ النساء (سفر ناشيم)

القسـم الثالث من المشنا هو القسـم المختصُّ بأمور النسـاء أو «ناشيم» بالعبرية، وهو يبدأ بالمبحث الخاص بالأرامل. ويذكر (المحارم) أي النساء اللواتي تَحْرُمُ على الرجل معاشـرتهن أو الزواج منهن، ثم يخوض من بعد ذلـك في بيان القواعد واجبة الاتباع، عند زواج الأخ من أرملة أخيه.

والمحارم في العقيدة اليهودية بحسب ما يبتدئ به كتاب النساء، هن خمس عشرة امـرأة: الابنة، ابنة الابنـة، ابنة الابن، أخت الزوجة، ابنة الزوجة، ابنة بنت الزوجة، ابنة ابن الزوجة، الحماة، أم الحماة، أم الحمو، الأخت ولو من الأم، الخالة، زوجة الأخ، زوجة الابن، أرملة الأخ الذي مات قبل أن يولد. وباستثناء أولئك النسْوة يجوز للرجل أن يتـزوَّج مـن أيِّ امرأةٍ، وأن يتـزوج من أرملة أخيه المتوفى بعـد انقضاء فترة الحداد المسماة «العِدَّة» وهي في اليهودية مثلما هي في الإسلام، أيضًا، ثلاثة أشهر[1].

واليهودية كالإسلام، تُبيح الطلاق والخلع، لكنها لا تتيح ذلك الأمر بشكلٍ مفرطٍ وإنما تضع له شروطًا وقواعد لا بُدَّ من مراعاتها. وهـي تشـجِّع الزواج من أرملة الأخ وتقرُّ به، ولو وقع الاشتهاء سهوًا. فالفصلُ السـادس من مبحث الأرملة، يبدأ بما يلي: «الذي يضاجع أرملة أخيه، سـواءً سـهوًا أو عمدًا، اضطرارًا أو طواعيةً، حتى وإن كان هو ساهيًا وهي متعمدة، أو كان هو متعمدًا وهي ساهية.. فإنه بذلك قد حازها زوجة».

وسن البلوغ (التلمودي) للنسـاء، أي السـن التي يمكن فيها الزواج. هي بلوغ المرأة اثنتي عشـرة سنة، وسـتة أشـهر ويومًا واحدًا. والزواج بغير الرغبة في الإنجاب وإنما للمتعة فقط، يُسَمَّى في التلمود «زنا» لأن اليهودي لا يجب أن يتوقَّف عن أداء الوصية التوراتيـة: أثمـروا وتكاثروا (سـفر التكويـن ١ : ٢٨)، وهو يذكِّرنـا بالحديث النبوي: «تكاثروا فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة».

---

(١) التعبيـر القرآني هو ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقـرة: ٢٢٨]؛ والقُرء، هو فترة الحيض والطهارة مـن الحيض؛ أي الدورة الشهرية للمرأة.

وفي الفصل الثامن من المبحث الأول من القسم الثالث من المشنا التلمودية المقدسة (عند اليهود) نصٌّ يستحق التأمل سوف ننقله فيما يلي بحروفه، ونتركه من بعد ذلك من غير تعليق. يقول النصُّ الصريح: «يحرم العموني والمؤابي من الدخول في جماعة الرب إذا تهوَّدا.. ولا يحرم المصري والأدومي من الدخول في جماعة الرب».. توضيح: العمونيون والمؤابيون هما قبيلتان كيرتان أصلهما رجلان (بن عمّي، مؤاب) أنجبهما النبي لوط التوراتي ابن أخت إبراهيم أبي الأنبياء، سِفاحًا. ذلك أنه بحسب القصة التوراتية، فإن ابنتي «لوط» أسكرتاه في مغارة عند العودة من «سدوم» بعد خرابها، فضاجعهما في ليلتين متاليتين، فأنجبت إحداهما من أبيها الطفل «مؤاب» جد المؤابيين، وأنجبت الأخرى «بن عمّي» جد العمونيين.

ويحدِّد النص التلمودي حقوق الزوج على زوجته وواجباتها نحوه، وهي حقوق وواجبات تختلف بحسب ثراء الزوجة أو فقرها، لكنها في نهاية الأمر لا بُدَّ لها من تأدية بعض الأمور لزوجها.. وفي نصٍّ طريف، نقرأ ما يلي: «هذه هي الأعمال التي تؤديها الزوجة لزوجها: تطحن وتخبز وتغسل وتطهو وتُرضع ابنها وترتب الفراش وتغزل الصوف. وإذا أحضرت معها جارية، فإنها لا تطحن ولا تخبز ولا تغسل. وإذا أحضرت جاريتين، فإنها لا تطهو ولا تُرضع ابنها. وإذا أحضرت ثلاثًا، فإنها لا ترتب الفراش ولا تغزل الصوف. وإذا أحضرت أربع جوارٍ، فإنها تمكث طيلة اليوم على كرسي الهيبة، وتُعفى من القيام بأيِّ عمل لزوجها». وهناك اجتهادٌ فقهيٌّ للرابي (الفقيه) إليعيزر، بخصوص هذا الأمر نصُّه الآتي: حتى وإن أحضرت الزوجة مائة جارية فإنها تظل مجبرةً على غزل الصوف لزوجها، لأن البطالة تؤدي إلى الفجور. وهناك اجتهادٌ آخر لشمعون بن جمليئيل، نصه: من ينذر ألا تؤدي زوجته عملًا، فإنه يطلِّقها ويعطيها الكتوبا (المؤخَّر) الخاصة بها، لأن البطالة تؤدي إلى الملل.

ومن النصوص التلمودية اللطيفة، أيضًا هذه الفقرة: «واجب معاشرة الزوجة: العاطلون يعاشرون يوميًّا، والعاملون مرتين أسبوعيًّا، والبحارة مرة كل ستة أشهر.. إذا ظهرت عيوب في الزوج، ليس لهم أن يرغموه على الطلاق إلا في العيوب الشديدة،

والذيـن يُرغَمون على الطلاق هم: المصاب بالدمامـل، والمصـاب بالجيوب الأنفية، ومَنْ يجمع روث الكلاب».

وبحسب الشريعة اليهودية التلمودية، فإن عدد زوجات الرجل أربع. ويجوز للمرأة أن تشترط على زوجها شروطًا قبل الزواج، كأن تطلب أن يعول ابنتها من غيره. ولا تُعد المرأة مطلقة، حتى تتسلم بيدها وثيقة طلاقها. وللطلاق (جيطين) أحكامٌ تفصيلية، جاءت في مبحث خاص يضم فصولًا كثيرةً، منها فصلٌ خاصٌّ بالخِطبة. وفيه أنه لا تصحُّ الخِطبة إذا خدع الخاطبُ الفتاة وضلَّلها، يقول النص التلمودي: «إذا قال لها اقبلي خِطبتي بكأس الخمر هذه واتضح بعدها أنها كأس عسل، أو بدينار الفضة هذا واتضح أنه ذهب، أو شريطة أنني ثري واتضح أنه فقير، أو فقير واتضح أنه ثري؛ فإنها لا تعد مخطوبة». ولكن الرابي شمعون يقول: إذا ضلَّلها لصالحها، فإنها تعدُّ مخطوبة.. ويجوز أن يُنيب الرجل غيره في الخِطبة، ويجوز أن يشترط شروطًا لإتمام الزيجة، كأن لا يكون عليها ديون أو أن بها عيوبًا لا يعرفها. فإذا اتضح خلاف ما اشترطه لم تصح الخِطبة، ولا يجوز أن يتمَّ الزواج.

ومع أن اليهود يشتكون ليلَ نهارَ من آثار العنصرية، وينوحون دومًا بسبب ما يسمُّونه «العداء للسامية»؛ أي العداء لليهود تحديدًا، على الرغم من أننا نحن العرب بحسب التوراة «ساميُّون» أيضًا. المهم، أنه على الرغم من تلك الشكوى وهذا النواح، فإن القسم الثالث في المشنا التلمودية يعكس عنصريةً عجيبةً ليس فقط على مستوى تقسيم الناس إلى يهود وغير يهود، وإنما على مستوى أكثر تفصيلًا وصرامةً في الأحكام المتعلقة بكل فئة.. ولنقرأ النصَّ التالي، الذي شرحتُ بعض مفرداته بعبارات وضعتها بين قوسين: عشرةُ أنسابٍ (جماعات يهودية ومتهوِّدة) هاجروا من بابل (بعد السبي) هم: الكهنة واللاويون والإسرائيليون والحالاليون (أي أبناء الكهنة من زوجاتٍ محرَّمات عليهم) والمتهوِّدون والعبيد المحرَّرون والأبناءُ غير الشرعيين والناتينيون (جماعة تهوَّدوا أيام يهوشع بن نون، غلام موسى) ومجهولو النسب واللقطاء».

والأصناف السابقة تنتظم تشريعيًا في ثلاث طبقات، ولا يجوز لشخصٍ أن يتزوج من خارج طبقته، وإلا صار الزواج غير شرعي وكان الأبناء بحسب الأحكام التلمودية غير شرعيين. والطبقة الأعلى بالطبع، تضم الكهنة واللاويين والإسرائيليين أي أحفاد لاوي ويعقوب (إسرائيل) والطبقة الأدنى هي التي تضم المتهوّدين والمحرَّرين والأبناء غير الشرعيين والناتينيين ومجهولي النسب واللقطاء.. إذن، فالطبقيةُ المطلقة والتميزُ على أساس عرقي هما أصلٌ من أصول المجتمع اليهودي، الذي يشكو إعلامه دومًا من العداء للسامية على اعتبار أنه تميز عنصري. والأدهى من ذلك أن الطبقية اليهودية «مطلقة» بمعنى أنها لا تزول مهما امتدت الأجيال، فحتى هؤلاء الذين دخل آباؤهم في الديانة منذ ألوف السنين، على يد يهوشع (يوشع بن نون) لا يزالون يلحقون بالأبناء غير الشرعيين، وهو ما تؤكده «المسورت» التي ورد فيها: إن داود الملك (النبي عند المسلمين) قرّر عليهم ألا يأتوا في جماعة إسرائيل، لأنهم يعدُّون كالأبناء غير الشرعيين.

تُرى، كيف سيتقبل المجتمع اليهودي المعاصر أولئك الذين يُعرفون اليوم بجماعة «عرب ثمانية وأربعين» وهم وإن كانوا يحملون جوازات سفر إسرائيلية إلا أنهم أصلًا غير يهود أو متهوّدين، وإنما مسيحيون ومسلمون؟

وفي هذا القسم من التلمود اعتناءٌ كبير بإبراز أهمية الختان، والشريعة اليهودية الحاخامية (التلمودية) تؤكِّد بشدة ما ورد في العهد القديم من التفرقة بين بني إسرائيل «المختتنين» وبقية شعوب الأرض، الذين يسمُّونهم «الغُلف» على اعتبار أن غُرلة قضيب الذَّكَر هي بمنزلة غلافه الطرفي. يقول النص التلمودي: الغرلة لا تطلق إلا على الجوييم (غير اليهود) حيث ورد في سفر صموئيل: لأن جميع الشعوب غُلف.. وورد: من هو هذا الفلسطيني الأغلف، حتى يعبر جيش الله الحي.. وورد: لئلا تفرح بنات فلسطين، لئلا تشمت بنات الغُلف. يقول رابي إليعازار بن عزريا: بغيضة تلك الغُرلة التي يأثم بها الأشرار. ويقول رابي إسماعيل: عظيم ذلك الختان الذي قُطع عليه ثلاثة عشر عهدًا.. يقول رابي يهوذا هنَّاسي: عظيمٌ ذلك الختان، لأنه

مع كل الوصايا التي أدّاها أبونا إبراهيم، فإنه لم يُدع كاملًا إلا بعد أن اختتن.. وعظيمٌ ذلك الختان، لأنه لولا الختان ما خَلَقَ القدوس (تعالى) هذا العالم».

كتابُ الأضرار (نزيقين)

نقرأ في هذا السفر: تلقّى موسى التوراة من الله في سيناء، وسلّمها ليهوشع بن نون الذي سلّمها للشيوخ الذين سلّموها للأنبياء الذين سلّموها لرجال الكنيسة الكبرى، وكان المأثورُ عنهم: تريثوا في الحكم، ربُّوا طلابًا كثيرين، اجعلوا التوراة سياجًا.. العالمُ قائمٌ على ثلاثة أمور، التوراة والعبادة في الهيكل والمعروف. ليكن بيتك مفتوحًا على الرحب، وليكن الفقراء كأبناء بيتك، ولا تكثر الحديث مع المرأة.. اجعلْ لك أستاذًا، واكتسبْ لنفسك صديقًا، وليكنْ ظنك في الناس حسنًا.. ابتعدْ عن جار السوء، ولا تصاحب الشرير ولا تيأس من العدالة.. أَحِبَّ العمل، واكره السيادة، وابتعدْ عن السلطة.. كنْ من تلاميذ هارون محبًا للسلام، وساعيًا وراء السلام، ومحبًّا للناس مرغّبًا إياهم في الشريعة.. اجعلْ لتوراتك وقتًا محدّدًا، تكلّمْ قليلًا واعملْ كثيرًا، واستقبلْ أيَّ إنسان بشاشة.. لا تنفصل عن الجماعة، ولا تثق بنفسك إلى يوم وفاتك، ولا تحكم على صاحبك حتى تكون بمكانه.. لتكن كرامة صاحبك عزيزة عليك مثل كرامتك، ولا تكن سريع الغضب، وتُبْ عن خطاياك قبل وفاتك.. مَنْ يدنِّس المقدسات، ويستخف بالأعياد، ويُخجِل صاحبه على الملأ، وينقض عهد أبناء إبراهيم عليه السلام؛ فليس له نصيبٌ في الآخرة.. الضحك والطيش يقودان للزنا.. عندما تصلّي لا تجعل صلاتك جامدة، وإنما اجعلْها رحمةً وتوسلاتٍ لله تبارك لأنه رءوف رحيم، وكُنْ متواضعًا لأن نهاية الإنسان إلى الدود.. المولودون مصيرهم الموت، والموتى مصيرهم البعث، والأحياء مصيرهم للحساب، ليعرف الإنسان أنه الإله الخالق، وهو البارئ، المدرك، القاضي، الشاهد، المدعي، وهو الذي سوف يحاسب. ليس عنده ظلم، ولا نسيان، ولا محاباة، ولا رِشوة، لأن الكل له.. اعلمْ أن الكل للحساب، وأنك رغمًا عنك خُلقت، ورغمًا عنك ولدت، ورغمًا

عنـك تحيـا، ورغمًا عنـك تموت، ورغمًا عنك سـوف تُحاسـب أمام ملـك الملوك، القدوس، تبارك وتعالى.

تلـك هـي المبـادئ والوصايـا والحِكَم التـي صاغهـا حاخامات اليهـود الأوائل، وجمعهـا المتأخـرون منهم لتكـون المبحث التاسـع من القسـم «الرابع» من المشـنا (المشناة) وهو المسـمى سـفر «نزيقيـن» وهي كلمـة عبرية، تعنـي بالعربيـة الأضرار والتعويضـات الواجبـة نتيجةً للأضرار. ولو أعدنا قراءة العبارات السـابقة، مع تعديلٍ بسـيط لا يتعدَّى وضع كلمة «الإنجيل» بدلًا من كلمة «التوراة» الواردة بين السـطور، لصـارت هـذه الوصايا والحِكَم مناسـبةً جدًّا لأن تكـون تراثًا مسـيحيًّا لا يهوديًّا، وإذا وضعنـا كلمة «القرآن» بدلًا من «التـوراة» أو «الإنجيل» لبدتْ لنا هذه النصوص كأنها تراثٌ إسـلاميٌّ تخفق له قلوبُ المؤمنين وتخشـع. إذن، فالخطاب الديني حين يتعلَّق بـروح النـص الأصلي، فـي اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام، لا يكون مـن الممكن التفرقـة بين هـذه الديانات الثلاث عددًا، الواحدة جوهـرًا. ولكن الخطاب الديني في أحيـانٍ كثيرة، يتعلَّق بهموم ومطالب دنيوية، فيخرج بذلك من حيِّز (الدين) إلى نطاق (التديُّن) وينسـى ملكوت السـماء ويطلب المجد الدنيوي وبريق الصولجان الذهبي. ثم يتفرق النـاسُ إلى شـيعٍ ومذاهب، يدَّعي كل منها الحقيقة المطلقة لنفسـه، ويسـلب الآخرين اليقين. ويصير كلُّ قومٍ بما لديهم فرحين، مدافعين عن الحق الذي يعتقدون، وبزعـم الدفاع عن هذا الحق يقتلون، وبدعوى تمثيل الله في الأرض ينتهكون عِرْضَ وأرضَ عباد الله في الأرض.. فينعكس بالتديُّن ما أراده الدين.

وفي المقابل من العبارات التلمودية (النورانية) التي أوردناها سابقًا، وعلى النقيض منها تمامًا، نجد في المبحث الثامن من كتاب «نزيقيـن» الذي يختص بفقه المعاملات بيـن اليهود الذين هم الشـعب المختار من الله، وغيـر اليهود من الأمم الأخرى الذين تسـميهم العبرية بلفظٍ جامع هو (جوييم) يقـول التلمود: يجب على اليهود ألا يتركوا بهيمـةً فـي بيوت الجوييـم، لأنه يُشـكُّ فـي إتيانهم لهـا. ولا تنفرد مع الجوييـم امرأةٌ، لأنه يُشـك في مضاجعتهم لها. ولا ينفرد رجلٌ معهم، لأنه يُشـك في سفكهم للدماء.

ولا يجوز أن تولِّد الإسرائيلية الأجنبية لأنها ستولِّد ابنًا للأوثان، ولكن الأجنبية يجوز أن تولِّد الإسرائيلية. لا يجوز أن تُرضع الإسرائيلية ابنَ الأجنية، ولكن يجوز أن تُرضع الأجنبية ابن الإسرائيلية، بإذنها. كل الصور محرَّمة لأنها تُعبد مرة واحدة في السنة، ومَنْ يجد أدوات مرسومًا عليها صورة الشمس أو القمر أو التِّنِّين، فعليه أن يلقيها في البحر الميت.

وفي كتاب «نزيقين» يصل النزق التعصُّبي (العصابي) إلى مداه، حين يورد الفتوى التلمودية الشهيرة التي طالما استُعملت للدلالة على عنصرية اليهود. تقول «الفتوى» التي صارت مادة قانونية فقهية: إذا نطح ثورُ الإسرائيلي ثورَ الغريب (غير اليهودي) فإنه يُعفى من التعويض، أما إذا نطح ثورُ الغريب ثورَ الإسرائيلي فإن الغريب يدفع تعويضًا كاملًا للإسرائيلي!

ومع ذلك كله، وعلى الرغم منه، احتوى النص التلمودي على مبادئ فقهية تؤكِّد على اليهودي أهمية المعاملة الحسنة مع غير اليهودي، تأسيسًا على القاعدة التوراتية الواردة في سِفر الخروج: لا تضطهد الغريب ولا تضايقه.. هناك إذن، خطابان متضادان في تلمود اليهود، يمكن لمن أراد أن يتبع منهما ما أراد. ولذلك، ففي الأزمنة التي تعرَّض فيها اليهود للاضطهاد كان الوجه الطيب (الإنساني) من التلمود، هو ما يتم ترويجه وتأكيده في النفوس، فتنشأ الأجيالُ مسالمةً على أمل أن تمضي سالمة. فإن تغيَّر الحال، تغيَّر المقال وصار الوجه المقيت التعصُّبي هو مرآة الجماعة! انظر مثلًا لتلك الفتوى الشرعية التي أصدرتها مؤخرًا المحكمة الدستورية العليا في إسرائيل، وفيها جواز تعذيب غير اليهودي وبالأحرى «الفلسطيني» للحصول منه على اعتراف باقتراف جرائم في حق إسرائيل. وانظر إلى تلك الفتاوى البشعة التي جمعها د. منصور عبد الوهاب في كتابه الصادر تحت عنوان (فتاوى الحاخامات رؤية موضوعية لجذور التطرف في المجتمع الإسرائيلي) وفيه مجموعة فتاوى مفزعات أطلقها الحاخامات.. وفي مقدمة الكتاب يورد المؤلف الشهادة التي شهد بها على إسرائيل واحدٌ من أهلها، هو يوسي جوربيتس الذي كتب يقول: الديانة

اليهوديـة في جوهرها تفرِّق بين اليهود وغيـر اليهود، أي الأغيار، وعلاقة اليهودية مع الجماعـات الأخـرى فظيعة، فطبقًا للشـريعة فـإن اليهودي الذي يقتل غيـر اليهودي، لا يُعاقـب؛ والقانـون اليهودي ينصُّ على أن المـرأة غير اليهودية زانيـة، والرجل غير اليهودي متهم بمضاجعة البهائم. ويشير الشاهدُ نفسه، إلى أن الأحكام المشهورة التي طالما اتُّهِمَ بها المسلمون وأُدينوا بسببها، مثل قتل الشواذ وفرض الدين بالسـيف، هي في حقيقة أمرها أحكامٌ يهودية الأصل. وقد أفتى التلمود على لسان الحاخام «نعمان» بأن: الغلبة للأقوى (بابا بترا ٢٤: ٧٣).

وهذه الإشـارة الأخيرة إلى «بابا بترا» تحيل إلى ثالث الأبواب الثلاثة التي يبدأ بها كتاب نزيقين، وهي أبواب معنونة بمفردات آرامية (سريانية) لا عبرية: بابا قاما (الباب الأول) بابا مصيعا (الباب الأوسط) بابا بترا (الباب الأخير).

ومـا ذكرنـاه عـن تقابل الرؤى وتضـاد المواقف فـي التلمود، ينسـحب أيضًا على التـوراة التـي يمكـن أن تُقرأ بعين القلب، فتخـرج منها آيات الفضـل الإلهي والمحبة الإنسـانية. ويمكن أيضًا أن تُقـرأ على نحوٍ مُناقضٍ، يعطي النقيـض. وهو الأمر الذي يصـدق كذلـك علـى الأناجيل المسـيحية الأربعـة، التي احتـوت مثلًا علـى وصفين متناقضيـن للسـيد المسـيح (يسـوع) فهو مذكورٌ بصفة «ابن الإنسان» عشرات المرات فـي الأناجيـل الأربعـة (٨٤ مرة تحديـدًا) ومذكـور أيضًا بصفـة «ابن الله» عشـرات المـرات! إذن، هـذا وذاك كلاهما «مكتوبٌ» وكلاهما قابـلٌ للتأكيد والإيمان المطلق به، وكلاهما سبب في افتراق الجماعات والكنائس عن بعضها، وفي المقاتل البشعة والمذابـح التي جرت طيلة التاريخ بين أتباع المذاهب وراح عشـرات الآلاف ضحية لهـا، بل راح ضحيتها مئات الآلاف. ففي يومٍ واحدٍ قتل الكاثوليك من البروتسـتانت في غرب أوروبا، بسبب الخلاف العقائدي بين أولئك وهؤلاء، ثمانمائة ألف شخص.

وفي تاريخ الإسـلام أيضًا، اسـتنبط أهلُ الفرق والعقائد من النص الديني (القرآن، الحديـث) متناقـضَ المواقف والمتضـادَّ منها. فالخوارج حاربوا الأمـة وقتلوا الأئمة

بحجة ما فهموه من آي القرآن، والسنة والشيعة اقتتلا لقرونٍ طوال لإعلان كل فريق منهما أنه وحدَه على الحق، مع أن كليهما يستمد شرعيته من القرآن. وكم كان الإمام عليُّ بن أبي طالب نابهًا، حين قال عن القرآن الكريم: هذا الكتاب لا ينطق، وإنما ينطق به الرجال.

وقد نطق (الرجال) دومًا بما يناسبهم من القرآن، واستطقوا الآيات بما يوافق فهمهم ومطالبهم. وقد رأينا أيام الكارثة العربية المسماة (غزو العراق للكويت) مؤتمرين إسلاميين ينعقد أحدهما في بغداد، والآخر ينعقد في الوقت ذاته بالرياض. وباسم الدين كان أولئك وهؤلاء يعلنون لعنهم لبعضهم البعض، ويتهم بعضهم بعضًا بالخروج من نطاق الدين، ويعدُّون قتلاهم هم «الشهداء» لأن الطرف الآخر هم المعتدون. وقد كتبتُ عن ذلك أيامها، في جريدة الأهرام، مقالةً كانت بعنوان: المواجهة مع الجنون.

ولا يزال الجنون يتجلّى في واقعنا عنفًا دينيًا، يوميًا، وفقًا لآليات الانتقال من الدين إلى التدين، وبحسب ما ذكرته في «اللاهوت العربي» من تلك الحركة الجدلية الدائرة دومًا بين: الدين، السياسة، العنف. وهي الحركة التي لا تختص بها واحدةٌ من الديانات الإبراهيمية (الرسالية) الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام.

وفي كتاب «نزيقين» غير المباحث التي ذكرناها مباحثُ أخرى شائقة، تتعلق بالمحكمة اليهودية الكبرى المسماة (السنهدرين) وبعقوبات «الجَلْد» المنصوص عليها شرعيًا، وبفصول الأيمان (شفوعوت) التي توضِّح أن دم التيس الذي يرش داخل قدس الأقداس، يكفِّر عن إسرائيل، ودم الثور يكفِّر عن الكهنة. وعلى الرغم مما يبدو على هذه الطقوس من آثارٍ وثنيةٍ قديمة، فإن كتاب نزيقين يحتوي على مبحث كامل ذي خمسة فصول، عنوانه (عفوداه زاراه) أي العبادة الوثنية، وفيه تنعكس وجهةُ النظر اليهودية إلى الوثنية، وتتجلى نظرةُ اليهود للوثنيين، الذين يراهم التلمود على نحوٍ يجعل الحيوانات أفضل منهم.

كتابُ المقدّسات (قداشيم)

ومع أننا نجد في المباحث الأخيرة من «نزيقين» حملةً شعواء على العبادة الوثنية، ونقرأ أحكامًا صارمةً ضد الأوثان والوثنيين؛ إلا أننا في المبحث الأول من القسم التالي عليه مباشرة، وهو قسم قداشيم (المقدسات) نجد انهماكًا في ذكر تفاصيل القرابين المقدَّمة للإله في الهيكل، ونقرأ أحكامًا صارمة عن شروط الذبح ونثر دم الذبيحة على مذبح الهيكل.. وكأننا أمام نصٍّ وثنيٍّ خالص.

المبحث الأول من (قداشيم) يأتي بالعنوان العبري القريب في لفظه ومعناه، من نظيره العربي: زباحيم (أو الذبائح) ويبدأ الفصل الأول منه بالدخول المباشر في الموضوع، فيقول ما نصه: «تعد جميع الذبائح التي ذُبحت تحت أي مسمى (قرابين السلامة، قرابين المحرقة، قرابين الفصح) صالحة، فيما عدا قُربان الفصح».. لأن هذا القربان لا بد له بحسب العقيدة اليهودية، أن يسمَّى عليه كقُربانٍ لعيد الفصح، في يوم مخصوص هو الرابع عشر من شهر إبريل من كل عام. وهي كما ذكرنا من قبل، ذكرى خروج اليهود من مصر وتدميرها بيد ربِّ اليهود، إرضاءً لشعبه المختار. المحتار بعد خروجه من مصر، في «التيه» الذي امتد في سيناء لمدة أربعين عامًا، حسبما تقول التوراة وتؤكِّد.

ومع ذلك فهناك من يقول إنه لا توجد في سيناء أي بقايا دالة على وجود اليهود، خلال هذه السنوات الأربعين المذكورة. لا قطع من أدواتٍ أو أوانٍ ولا بقايا جثث أو أطلال بيوت، ولا حتى علامات طريق.. أذكرُ أنني كنتُ أتجوّل مرة في سيناء، فكان يتجول في ذهني سؤال: القدماءُ كانوا يهتدون بالنجوم ويعرفون أن نجمة «الشِّعرى اليمانية» ونجم «سُهيل» يشيران إلى جهة الجنوب، بينما يشير النجم القطبي (الجدي، بنات نعش الكبرى) إلى جهة الشمال، مما يعني أن الأمر لم يكن يستلزم أكثر من بضعة أيام للخروج من «تيه» سيناء، إلى حَدِّها الشمالي (البحر المتوسط) ومن ثم إلى فلسطين المسماة عندهم: أرض الميعاد (العهد) خصوصًا أن مساحة سيناء ليست شاسعةً بالقدر الذي يسمح بأن يمتد «التيه» فيها لهذا الزمن الطويل.

فلماذا تؤكد التوراة أنهم «تاهوا» لأربعين سنة؟ لكن ذلك على كل حال، هو ما تقوله التوراة ويصدق عليه التلمود، مؤكدين ارتباط (التيه) بسيناء تحديدًا. وقد جاء في القرآن الكريم، أن التيه كان (في الأرض) وليس في سيناء تحديدًا، مما يجعل الأمر أكثر منطقيةً.. لكننا الآن لسنا بصدد النظر في مصداقية (وصِدْق) النصوص التوراتية والتلمودية، وإنما مرادنا تبيان ما ورد في قسم المقدَّسات من «التلمود» وأول ذلك كما أسلفنا، هو الذبائح (زباحيم) المقدَّسة.

للذبح «المقدس» في اليهودية شروط للمذبوح وطريقة ذبحه، وشروط أخرى للذابح. فمن شروط المذبوح أن يكون من أبكار البهائم، أي المولود الأول للبهيمة، فاليهودية تُولي اهتمامًا بالغًا بالبكورية حتى إذا كانت أبكار الثمار والحيوانات، أو البنات الأبكار. ولذلك، فعندما دخل يهوشع بن نون أرض فلسطين، أباد ما يقرب من ثلاثين مملكة (بحسب ما تقوله التوراة) ولم يستبق في تلك الإبادات (الهولوكست) إلا البنات الأبكار اللواتي لم يلمسهن رجل، كي يستمتع بهن أبناءُ الرب.

وإذا كان «بِكْر» البهيمة فيه عيبٌ، فلا يجوز في هذه الحالة ذبحه للربِّ أو تقديمه على المحرقة أو نثر دمه على الهيكل المقدس. ولا بد أن يرتبط الذبح بالنية، والتسمية على المذبوح. وبحسب نصِّ التلمود: «تبطل جميع الذبائح، إذا استقبل دمها أحدٌ غير الكاهن». كما لا يجوز أن يستقبل دم الذبيحة كاهنٌ حزينٌ (لوفاة قريب له) أو غير مختتن (أغلف) أو ينقصه واحدٌ من الثياب الأربعة التي لا بد للكاهن الصغير أن يلبسها (وهي ثمانية أثواب للكاهن الكبير).. كل ذلك لا يجوِّز عندهم أن تكون الذبيحة «شرعية» كما أنها لا تجوز إذا كان الكاهن الذي يستقبل دماء الذبيحة: «لم يغسل يديه وقدميه، أو النجس، أو الجالس، أو الواقف على ظهر بهيمة. وإذا استقبل الكاهن الدم بيده اليسرى فإن قداسة الذبيحة تبطل، وإذا سال دم الذبيحة على الأرض، تبطل. وإذا نثر دمها على غير المذبح، تبطل. وإذا نُثر لأعلى ما يجب أن ينثر الدم لأسفل، تبطل. وبدون النية، تبطل. وإذا حُرق من الذبيحة ما يحرق أو أُكل منها ما يؤكل، تبطل. وإذا ذبحتها امرأةٌ أو لمستها حائض، تبطل».

وبعـض الذبائح في الشـريعة اليهودية، تـؤكل، وبعضـها الآخر يُحـرق. وهناك مَنْ يقـول بأن حَرْق الـدم واللحم، الذي يبالغ التلمود في بيان تفاصيله ومتعلقاته الكثيرة، إنمـا يأتـي اقتداءً بما ورد فـي التوراة من أن روعة تصاعد رائحة الشـواء في السـماء، لأن ذلك يجعل الربَّ: يتنسَّم رائحة الرضا (التوراة، سِفر التكوين).. وهناك أيضًا مَنْ يقـول إن هـذا الإمعان في الكلام على الذبائح والقرابين، هـو ميراثٌ يهودي موروثٌ من الديانات القديمة المسماة «الوثنية» لأن هذه الديانات هي التي اخترعت منذ قديم الزمان، فكرة (المذبح) وتقديم القرابين للآلهة، اتقاءً لغَضَبها واستجلابًا لرضاها.

ولا يقتصـر كتـاب المقدسـات «قِدْشـيم» علـى ذكـر القرابيـن الحية مـن البهائم والطيـور، وإنما يختصُّ المبحـث الثاني الذي جاء بعنوان «مناحـوت» بتقديم الدقيق للهيـكل، أي للكهنة والحاخامات. وكذلك تقديـم القرابين من المحاصيل الزراعية، خاصـةً (الزيتـون) الـذي كان مهمًّـا جدًّا فـي الزمان القديـم، كقوتٍ يومـيٍّ. ويوصي التلمـود بـأن تكـون القرابيـن المقدَّمة مـن المحاصيل الزراعيـة والفواكـه، من أبكار مـا تعطيه الأشـجار مـن الفاكهة ومـا تعطيه الأرض مـن محصـول، لأن البكورية لها الأفضلية في الوعي اليهودي، والمـسيحي في طوره المبكر.

وهنـاك مبحثٌ مسـتقلٌ بعنوان «بكـوروت» أي الأبكار، وهو المبحـث الرابع من كتاب «قداشـيم» وفيه تأكيدٌ واضحٌ للعقيدة اليهودية في تقديس الأبكار من كل شيء: البشـر والبهائم والزرع والطير. شريطة أن يكون هذا «البكر» ذكرًا، لأن الأنوثة بطبعها مدنَّسـة فـي اليهوديـة لأن الإنـاث يتابهن الحيض، فيصرن بحسـب التعبيـر اليهودي نَجِسـات.. ومع أن مباحث قسـم المقدسـات تدور حـول الذبائح المقدسـة، وما قد يتدنَّـس منهـا إذا خالف الطرق الشـرعية المنصوص عليها؛ إلا أن هنـاك مبحثًا خطيرًا يعترض بقية المباحث الأحد عشـر، هو المبحث السـابع الذي جاء بعنوان «كريتوت» أي القطع.

المقصود بالقطع في اليهودية، هو عينُ المقصود بالحَرْم في المسيحية، وبالكُفر في الإسـلام. وهو حُكم يُفرض على الخارج (أو الخارجين) عن اعتقاد الجماعة، سـواء

كان هـذا الخروج بالقـول أو بالفعل.. فالقَطْع والحَرْم والكُفْر، أحكامٌ شـرعيةٌ تترتَّب عليها عقوباتٌ دنيويةٌ ذات مرجعية دينية.. ويبدأ مبحث كريتوت بالآتي: «هناك ست وثلاثـون حالـة قطع وردت في التوراة: مَـنْ يضاجع أمه أو زوجة أبيـه أو كَنَّته (زوجة ابنـه) أو ذكـرًا مثلـه أو بهيمة، والمرأة التي تضاجـع ثورًا، ومَنْ يضاجـع امرأة وابنتها، أو زوجة غيره، أو أخته أو عمته أو خالته أو أخت زوجته أو زوجة أخيه أو زوجة عمه أو الحائض. ومَنْ يتطاول على الربِّ أو يعبد الأوثان أو يقدم من نسـله قرابين لصنم. والعرَّاف، ومَنْ يدنِّس يوم السبت (بالعمل) والنجس الذي يأكل المقدسات (كذبائح القربان)، والنجس الذي يدخل الهيكل، والذي يأكل شحم الذبائح المدنسـة، أو دمها، أو مـا تبقَّى من الذبيحة، أو الذبيحة الفاسـدة. ومَـنْ يذبح خارج الهيـكل، ومَنْ يأكل خميـرًا في عيد الفصح، ومَنْ يأكل أو يعمل يوم عيد الغفران، ومَنْ يدهن نفسـه بزيت المسح الخاص بالكهنة، ومن يخالف وصية الاحتفال بالفصح ووصية الختان».

وهنـاك مَـنْ يقول إننا إذا تأملنا دواعي (القطع) السـابقة، نلاحـظ أنها تبدأ بالأمور التي يعدُّها البشـر كافةً، موبقـات وخطايا كبرى. ثم تتوالى دواعـي القطع لترتبط بعد مـا سـبق، بما هو مقدس عند اليهـود وحدهم، كالقرابين والختـان. وكأن جريمة «مَنْ يـأكل أو يعمـل يوم الغفران» مسـاوية لجريمة الزنـا بالمحارم، وكأن الـذي يفرِّط في فـرض الختـان أو لا يحتفل بعيد الفصـح، هو مثل الذي يعبد الأوثـان.. هذا مقطوعٌ، وذاك مقطوع!!

ولكـن الإدانـة بالقطع في اليهوديـة، لا تترتب عليها عقوبـات التفريق عن الزوجة أو القتـل، حسـبما انتهـى إليـه فقهاء المسـلمين فـي حكمهم علـى الكافـر والمرتد. ولا يترتَّب عليها النفي والطرد من المجتمع واحتقار الأهل والأبناء، حسـبما انتهى إليه فقهـاء الآباء المسـيحيين في حكمهم علـى الهرطوقي. ففي اليهوديـة، يقدِّم المقطوعُ قربانًـا للهيـكل (ذبيحة الخطيئة) ثـم يعفو «الربُّ» عمَّا سـلف! إذ إن صفة «اليهودي» لا تقوم على الإيمان أو الاعتقاد، مثلما هو الحال في الإسـلام والمسيحية، وإنما هي صفـةٌ أصليةٌ تقوم على أسـس عرقية. فإذا كان تعريف (المسـلم) هـو الذي يؤمن بأن

«لا إله إلا الله» ويؤمن بأن القرآن حق وبأن محمدًا عبدُ الله ورسوله، وبأن أركان الإسلام خمسة. وإذا كان تعريف (المسيحي) هو الذي يؤمن بأن الأناجيل حق، وبأن يسوع هو كلمة الله الذي صار جسدًا، جاء وبشّر ومات مصلوبًا ثم قام من بين الأموات. فإن تعريف (اليهودي) لا يتعلق باعتقادٍ ما، فاليهودي عند اليهود هو المولود من أمٍّ يهودية.

ومع أن مباحث (قداشيم) تدور كلها حول الذبح والقرابين، واليهودي «المقطوع» الذي يجب عليه تقديم القرابين، والطيور التي يمكن أن تقدَّم كقرابين وطريقة ذبحها وقرابين الدقيق.. فإن هذا القسم من المشنا (المشناة) ينتهي نهايةً طريفة، تدعو للتعجب من نمط التفكير الحاخامي. فالسطور الأخيرة من كتاب المقدَّسات، تقول: «الخروفُ الحيُّ له صوت واحد، وإذا مات فله سبعة أصوات. من قرنيه يصنعون بوقين، ويصنعون من عظام ساقيه مزمارين، ومن جلده دُفًّا، ومن أمعائه معازف، ومن أمعائه الدقيقة قيثارات».. وفي ختام هذا السِّفر، يقول التلمود: «شيوخ إسرائيل كلَّما كبروا، اختلَّ عقلهم..» ولكن ذلك لا ينطبق عندهم على شيوخ التوراة، فهؤلاء كلَّما كبروا سكن غضبهم، لأنه ورد في سفر أيوب «الحكمة تلازم الشيخوخة، وفي طول الأيام فَهْمٌ».

الطهارات (طهاروت)

يأتي القسم السادس الأخير، من «المشنا» ليتمّم النصف الأول الأساسي، الرئيس، من «التلمود» أما الجزء الآخر المعروف باسم «الجمارا» فهو الشروح والمناقشات التي دارت حول المشنا، أيامَ كان اليهود سبايا في بابل (مع غيرهم من جماعات المنطقة المسماة الهلال الخصيب) وهو ما أعطى لليهودية مع نص المشنا «التلمود البابلي» أما الشروح والمناقشات التي دارت بين الحاخامات والرَّبِّيين (الفقهاء) في فلسطين، فقد أعطت مع نص المشنا «التلمود الفلسطيني» أو «التلمود الأورشليمي» ولكن التسمية الأولى هي الأدقُّ والأصوب، لأن الجمارا الفلسطينية حصيلة ما دار

في أورشليم، بالإضافة إلى ما دار في بقية أنحاء فلسطين بعدما دمَّر الرومان مدينة أورشليم (سنة ٧٠ ميلادية) وطردوا اليهود منها.

لدينا إذن تلمودان، بابلي وفلسطيني، وكلاهما يتفق مع الآخر في الجزء الأول (المشنا) ثم يفترقان في الجزء الآخر (الجمارا) بحسب المكانين اللذين تمت فيهما اجتهادات علماء الشريعة اليهودية. والجمارا البابلية، وبالتالي التلمود البابلي، أكبرُ حجمًا من النسخة الفلسطينية بثلاثة أضعاف. والشريعة اليهودية بحسب اعتقاد أصحابها، لها وجهان: الأول جاء (مكتوبًا) وقد أعطاه الله لموسى، وهو المسمَّى «التوراة» التي لحقت بأسفارها الخمسة (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية) أسفارُ الأنبياء الأوائل، والأنبياء الأواخر (الكبار والصِّغار) فصار مجموع هذه الأسفار مع ما أضيف إليها من أغنيات شعبية مثل «نشيد الإنشاد»، ومن ابتهالات وتراتيل دينية مثل «مزامير داود». هو الكتاب المسمَّى (العهد القديم) الذي يقدِّسه اليهود والمسيحيون، ويرى المسلمون بحسب ما جاء في القرآن الكريم، أو بحسب فهمهم لما جاء في القرآن الكريم؛ أنه كتابٌ محرَّف. وهي التهمةُ التي لم يفهمها اليهود ولا المسيحيون من بعد، لأن كليهما لم يعتقد أصلًا أن نصوص (العهد القديم) نزلت من السماء بشكلها المتداول، وإنما هي نتاج التدوين والترجمة والجمع والإضافة. فالتوراة كتبها «عزرا الكاتب» بعد موسى بخمسة قرون من الزمان، بمعونة الروح القدس (رُوَّح هقُودِش) ثم أضيفت إليها بقية الأسفار باللغة العبرية، وكاد هذا المجموع ينطمس مع اندثار اللغة العبرية قبيل ميلاد السيد المسيح، لولا (الترجمة السبعينية) وهي التي تُرجمت فيما بعد إلى بقية اللغات. ومن ثم، فالنصُّ الذي بأيدي الناس، مترجَمٌ لا محرَّف، وكل مترجَم هو محرَّفٌ بالضرورة، لأنه ينقل معنى النص ويستجلب قداسته مع معناه، وليس مع لفظه. ولذلك، لم تقم في اليهودية ولا المسيحية، مشكلةٌ عقائديةٌ مشابهةٌ لما عرفه التراث الإسلامي العقائدي (الكلامي) باسم: مشكلة خَلْق القرآن. وهي المشكلة الكبرى التي نبعت من السؤال: هل القرآن الكريم بألفاظه الواردة في المصحف أزليٌّ، أم هو حادثٌ في زمان مخصوص؟

والوجـه الآخـر مـن الشـريعة اليهودية بحسـب اعتقـاد أصحابها، جاء (شـفاهيًا) وقـد أعطـاه الله لموسـى، الذي أعطاه لخليفته يوشـع بن نـون، الذي أعطـاه للأنبياء والحاخامات. ثم جمع «يهوذا هنَّاسي» النصف الأول منه (المشنا) في القرن الثالث الميلادي، وهو النصف الذي لحقت به (الجمارا) البابلية والفلسطينية، وتراكمت عبر السنين حتى اكتمل الشـكل النهائي للتلمود بنسختيه (البابلية، الفلسطينية) في حدود القـرن العاشـر الميـلادي، بعدما نضـج الفكر الديني المسـيحي والإسـلامي وبعدما استفاد التلمود في صورته النهائية منهما معًا[1].

ويأتي القســم السادس الأخير من المشنا، بعنوانٍ عبريٍّ كأنه عربي، هو: طهاروت (الطهـارات) ليؤكِّـد مـا ذكرناه سـابقًا مـن التطابق اللفظـي والدلالي بيـن المفردات العبريـة والعربيـة، خاصـةً مـا يتعلَّق منهـا بمفاهيـم العقيدة ومبادئ الديانـة وأصول الأشـياء والموجـودات. والمشـتغلون بفقـه اللغة وعلـوم اللسـانيات، يطلقون على العربية والعبرية ومعهما الآرامية (السـريانية) اسـمًا جامعًا ما أنزل اللهُ به من سلطان، وهو «اللغات السـامية». ولـم تكن تلك التسـمية، إلا للدواعي التصنيفية العامة حسـبما أراد اللغـوي الأوروبي (شلوتـسـر) ولكـن أبناء العم، والخال وكل الأقارب، شـهروا في وجوهنا تلك التسـمية وأشـهروها، وكأن سـام بن نوح حقيقة تاريخية ثابتة، وكأن الثابـت عنـه أنـه تكلم فجأة لغةً جديـدة تفرَّعت مع الأيـام إلى هذه اللغـات المتقاربة لفظًا ومعنى.

والعجيـب في هذا الأمر، أن مسـألة (السـامية) هذه، ما لبثـت أن انتقلت من دائرة «اللسـانيات» إلـى دائرة «الأنسـاب والسـلالات» ثـم إلى دائـرة الدعاية الإسـرائيلية المعاصـرة. فصـارت هناك تهمة اسـمها (العداء للسـامية) جاهزة للانطبـاق على أيِّ شـخص يقول أيَّ شيءٍ لا يرضى عنه اليهود المعاصرون. والأعجب أنهم لا يتورَّعون عـن إطلاقهـا ضـد الجميع، بمـن فيهم العـرب، وقد اتهموني شـخصيًا منذ سـنوات بالعداء للسـامية بسـبب مشـكلة «بروتوكولات حكماء صهيون» ونغَّصوا عليَّ حياتي

---

(١) راجع تفاصيل هذه «الاستفادة» في كتابنا: اللاهوت العربي.

أيامها، حتى رددتُ عليهم بأن خرافة «السامية» إن صحَّت تاريخيًّا وعرقيا، فسوف أكون أكثر ساميةً من معظم اليهود. على الأقل لأن جذوري العربية واضحةً ومحددةً وظاهرةً، شكلًا وموضوعًا، بينما كثيرٌ من اليهود متهوِّدون (كيهود الفلاشا الزنوج، والقبيلة الثالثة عشرة المغولية) مما يقدح في ساميتهم المزعومة، على اعتبار صحة هذا الزعم أصلًا.

ومن اللافت للنظر أن يأتي كتاب أو قسم «طهاروت» مبتدئًا بما هو عكس الطهارة: النجاسة. والفكر الديني اليهودي يهتم اهتمامًا خاصًّا بالنجاسات، انطلاقًا من مفهومها الواسع غير المحدد، الوارد في السِّفر الثالث من التوراة (سِفْر اللاويين) وفي هذا الكتاب السادس من المشنا. وحسبما ينقل د. مصطفى عبد المعبود منصور، عن عبد الله موسى بن ميمون الأندلسي المصري (أهم فقيه يهودي في العصور الوسطى) فإن «الغاية من مباحث الطهارات، حمايةُ المقدَّس من النجاسات وضمانُ دخول الأطهار فقط إلى المقدس».

والمقدَّس في اليهودية قد يتنجَّس من أشياء لا حصر لها، فالمرأةُ أثناء حيضها نجسةٌ، والمصابُ بالسيلان والبرص نجسٌ، والذي يلمس الحائض نجسٌ، والمرأة إذا أنجبت طفلًا ذكرًا تظل أربعين يومًا نجسة، وإذا كان المولود أنثى تظل الأم ثمانين يومًا نجسة، ويصير الذي يلمسها في تلك الفترة نجسًا مثلها. ويصير أي شيء تلمسه هي من مقاعد أو أدوات، نجسًا مثلها. وعدمُ ختان المولود يجعله نجسًا، ووجود جثة ميت في بيتٍ يجعل كل ما تحت سقفه نجسًا، وبالتالي فكل ما يلمس الجثة يصير نجسًا، ومنطقة المقابر (المدافن) نجسة.. إلخ، وهذه النجاسات كلها تزول بالماء، وبالاغتسال نهارًا للتطهر من بعض النجاسات أو ليلًا للتطهر من بعضها الآخر.

وقسم (طهاروت) يهين المرأة، بعينِ ما تقدَّست به النساءُ في فجر الحضارة الإنسانية: الحيض. ففي الأزمنة الأولى، أيامَ كانت المجتمعات الإنسانية المبكرة تعبد الإلهة الأنثى (إيزيس، عشتار، إنانا، أرتميس..) كان الرجل يرى في المرأة صورةً للإلهة في الأرض. ولأن النساء يَحِضْنَ بالدم، والدمُ هو السائلُ المقدس،

فالنسـاءُ مقدَّسـات. ولذلك، فلا بُدَّ للرجل كي «يتأهل» للاقتران بالمرأة ويضاجعها، أن يتطهر بالختان. ومن هنا نقول بالعامية المصرية للختان «طهارة» لأن الجزء الدائري المقطوع من طرف القضيب، كان يُنظم في خيطٍ يُزيِّن به عنق الإلهة (الربَّة) فيكون الرجل من بعد ذلك «متأهِّلًا» للاقتران بواحدة من النساء، اللواتي هُنَّ صورة الربة في الأرض.

في المقابل من هذا المعنى الذي ظل مستقرًا لآلاف السنين، يقول التلمود: «تعدُّ المرأة نَجِسة من وقت رؤيتها للدم» وهذا ينطبق على المرأة اليهودية. أما غيرها من النساء فالأصل فيهن النجاسة! يقول التلمود: «بنات السامريين حائضات من مهدهنَّ، والسامريون ينجِّسون المضجع السفلي كالعلوي، لأنهم يجامعون حائضات. وبنات الصدوقيين عندما يتهجن نهج آبائهن، فإنهن كالسامريات». والصدوقيون هم اليهود الذين يؤمنون بالتوراة ويعملون وفقًا لما جاء بها، ولا يعتدُّون بالتلمود ولا يعترفون به.

ومن أغرب ما يرد بالتلمود، ما جاء في مبحث الحيض من سفر طهاروت، حيث نقرأ: «ابنةُ الثلاثة أعوامٍ ويومٍ واحدٍ يمكن أن تُخطب للزواج، وإذا حَلَّ عليها اليبام (حكم الأخ الذي توفيَ أخوه، فصار عليه أن يتزوج زوجته) فله أن يتزوجها. وإذا جامع طفل عمره تسعة أعوام ويوم واحد أرملة أخيه، فقد تزوَّجها ولا يمكنه أن يطلقها حتى يكبر.. وإذا نامت ثلاث نساء في فراشٍ واحدٍ وظهرت بقعةُ دمٍ تحت واحدةٍ منهن، فكلهن نجسات. فإذا فحصت إحداهنَّ نفسها فكانت نجسة (حائض) فإنها تعد نجسة والاثنتان طاهرتان.. وإذا جامعت المرأة زوجها وبعد ذلك رأت دمًا، فالزوجان ينجِّسان المضجع والمقعد، ويلزمان بالقربان للتكفير عن ذلك.

ولا يتسع المجال هنا لاستعراض بقية ما ورد في كتاب الطهارات، فلنختتم هذا الفصل بإشارتين. الأولى أنني اخترتُ من نصوص «المشنا» ما يدل على طبيعة كل قسم من أقسامها الستة، وكان من وراء ذلك نصوص كثيرة، عامةٌ جدًّا وعمومية، لا تختلف في طبيعتها ومراميها اختلافًا كثيرًا عما نجده في كتب الفقه الإسلامي

وعلم الكلام عند المسلمين. ولذلك فقد أكَّد كثيرٌ من الدارسين، أن الصيغة الأخيرة للمشنا تأثرت بالفكر الديني (الشرعي) عند المسلمين.

والإشارة الأخرى، تتعلق بالمبحث الرابع من كتاب الطهارات التلمودي، وهو مبحث عنوانه: باراه (البقرة)؛ وهو يختص بالصفات التي يجب أن تُراعى في البقرة التي تُقدَّم كقربان، وطريقة ذبحها، ولونها. وهو مبحثٌ إذا نظرنا إليه في ضوء ما جاء في (سورة البقرة) بالقرآن الكريم، لظهر لنا على نحوٍ لافتٍ تواصلُ التراثيات اليهودية والإسلامية، والمسيحية بينهما بالطبع[1].

---

(١) نُشرت هذه المقالة، الأخيرة من السباعية، يوم ٧ إبريل سنة ٢٠١٠ (وكانت المقالة الأولى قد نُشرت يوم ٢٤ فبراير) وقد كتبت الدكتورة «ليلى أبو المجد» بعد قراءتها المقالة الأولى، مقالةً نشرتها جريدة «المصري اليوم يوم ٦ مارس» تحت عنوان: في الرد على د. يوسف زيدان، حقائق حول التلمود. وفيها أشارت إلى أن د. أمنية سرور، قامت سنة ١٩٨٢ بترجمة جزء من التلمود (مبحث النكاح: قيدوشين) كما قامت هي سنة ١٩٩٥ بترجمة مبحث عقود الزواج (كتوبوت) ثم أعدت ترجمة لمبحث الدعاء (براخوت) سوف تصدر قريبًا، كما أنها كتبت دراسة بعنوان: التلمود أصله وتسلسله وآدابه.

وأكَّدت الدكتورة ليلى، أن التلمود لم تتم كتابته في القرن الخامس الميلادي، وإنما اكتمل نصه بعد ذلك بقرون. ولكن اليهود يشيعون المعلومة الأولى، كي لا نكتشف استفادة علماء الشريعة اليهودية من جهود فقهاء المسلمين، ومفسِّري القرآن الكريم.

الفصل الثالث

الحسبةُ على الأفكار والأفئدة



أَصْلُ الحِسْبة وسِرُّ المِحْنة

تمرُّ بي هذه الأيام واحدةٌ من المحن الطواحن التي تحرق الفؤاد وتحيِّر الروح[1]، غير أنني أحتملها بصمتٍ ورضا ليقيني بأنها ليست الأولى من نوعها، ولن تكون الأخيرة. فهي محضُ محنةٍ ونازلةٍ من تلك النوازل التي طالما ابتَلى بها الناسُ الناسَ، وطالما اصطدم الأئمةُ والأفاضلُ بأمثالها فما جزعوا ولا استغاثوا، وإنما صبروا وأوصونا من بعدهم بالصبر. خاصةً عند بدء نزول المحن.

والمحنةُ الحالية حلَّقتْ في سمائي من مكمن «الحسبة» وانطلقتْ من منصَّتها العجيبة المفجعة، التي طالما أطلقت السهام الفاتكة في زماننا القديم وفي واقعنا المعاصر، فقضتْ على كثيرين ممن نزلت على رءوسهم الصواعقُ الصادمات، قبلَما يُنذرهم بها نذيرٌ. ومن هنا، رأيتُ أن تكون هذه السُّباعية مخصَّصة لمسألة (الحسبة) التي يتوهَّم كثيرٌ من الناس أنها مفهومٌ إسلاميٌّ شرعيٌّ، وشرطٌ لازمٌ من شروط الإيمان القويم. من دون انتباه إلى أصل الحسبة، وتطوُّر جذورها التاريخية السابقة على الإسلام. وهو ما سوف نعرض له فيما يلي، ثم نستعرض بعده بعض

(1) نُشرت هذه السباعية في ربيع العام ٢٠١٠، والإشارة هنا إلى الحرب الشعواء التي شنَّها ضدي بعضُ المحسوبين على الكنيسة المسماة «القبطية» عبر مسالك ودروبٍ كثيرة، كان كثيرٌ منها ملتويًا وفاحش الأسلوب. وهو الأمر الذي جعل آخرين (من المسلمين) يتشجعون، ويتحيَّنون الفرصة فيُعلون من وتيرة منازعاتهم السخيفة معي، ويستفيدون من قانون الحسبة المعمول به في مصر. فيصلون بي إلى (المحكمة) بعد مداولات كثيرة في (نيابة أمن الدولة) بحجة التهمة العجيبة التي سأذكرها في ختام هذا الفصل.

المحن التي عصفتْ من خلالها (الحسبةُ) بأعلام الرجال في كل مذهب، فلم تقتصر هذه المحن الطاحنات على فرقةٍ أو جماعة معينة، وإنما اكتوى بنارها فقهاء وصوفيةٌ وعلماء وأدباء.

* * *

من حيث المعنى اللغوي المبكر، فإن لفظ «الحسبة» مقصودٌ به في اللغة العربية أشياءُ كثيرةٌ متباعدةٌ في دلالاتها، ففي واحد من أقدم المعاجم العربية هو «معجم مقاييس اللغة» الذي وضعه اللغوي الشهير ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥ هجرية) نقرأ من معانيها: «العَدُّ والإحصاء.. والحسبةُ هي التدبيرُ، يُقال فلان حَسَنُ الحسبة إذا كان حسن التدبير. ويقال احتسب الشيء، إذا عدَّه في الأشياء المذخورة له عند الله. واحتسبتُ فلانًا، إذا أعطيته ما يرضيه».

ويخرج ابن منظور (المتوفى سنة ٧١١ هجرية) في كتابه الشهير «لسان العرب» بمعنى الحسبة إلى آفاق دلالية أرحب، فيذكر كثيرًا من المعاني اللغوية للكلمة، ثم يقول: «احتسبتُ فلانًا، أي اختبرتُ ما عنده. والنساءُ يحتسبن ما عند الرجال لهن، أي يختبرن. وذهب فلان يحتسب الأخبار، أي يتجسَّسها ويتحسَّسها. واحتسب فلان على فلان، أي أنكر عليه قبيحَ عمله».. وهنا نرى الحسبة، وقد اقتربت قليلًا من مفهومها الفقهي والشرعي.

ثم يتطور المعنى وتزداد دلالة «الحسبة» ارتباطًا بمفهومها الديني، في القاموس العربي الشهير الذي وضعه الفيروزآبادي (المتوفى سنة ٨١٧ هجرية) وجعله بعنوان طويل عجيب هو: القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماميط.. وفيه يقول ما نصُّه: «الحسبةُ هي الأجر، وهي دفن الميت في الحجارة أو مكفَّنًا. واحتسب عليه أي أنكر، ومنه جاء اسم المحتسب».. وهنا نرى ظهور لفظ القائم بالحسبة «المحتسب» لأول مرة في معاجم اللغة العربية.

وفي آخر القواميس والمعاجم العربية الكبرى «تاج العروس» لمرتضى الزبيدي، المتوفى سنة ١٢٠٥ هجرية، نرى ما يؤكد الصلة بين الحسبة والمحاسبة الشرعية،

وهو ما يظهر من قوله: «الحسبان جمع حساب، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [البقرة: ٢٠٢]. أي حسابه واقعٌ لا محالة وكلُّ واقع فهو سريع، وسرعة حساب الله أنه لا يشغله حساب واحد من البشر عن محاسبة الآخر.. وقولهم حسيبك الله وحَسْبُكَ الله، أي انتقمَ الله منك. والحسبان جمع الحساب، ومعناه كما في قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الكهف: ٤٠]؛ أي عذابًا.

وعلى هذا النحو اقترب المعنى اللغوي للحسبة، رويدًا، من معناها الاصطلاحي الذي ذكره المؤلف العثماني الشهير طاشكُبري زاده في كتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» حين جعل الحسبة والاحتساب علمًا، فقال ما نصه: «علم الاحتساب هو النظر في أمور أهل المدينة، بإجراء ما رُسِم في الرياسة أو بتنفيذ ما تقرَّر في الشرع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمواظبة على هذه الأمور ليلًا ونهارًا، سرًّا وجهارًا، إذ السلطان بمنزلة الرأس من البدن وهو منبع الرأي والتدبير، والوزير بمنزلة اللسان الذي هو المعبِّر والسفير، والمحتسب بمنزلة الأيدي والأقدام أو المماليك والخُدَّام».

ومن الناحية التاريخية، لم يكن الاحتساب معروفًا في الصدر الأول للإسلام ولا نعرف إشارةً له أو قائمًا به في الزمن الأموي. حتى كان عصر الخليفة المأمون بن هارون الرشيد، وفيه يظهر الاحتسابُ ببغداد كأمرٍ تنظيميٍّ ذي صبغة اجتماعية/ سياسية، وصارت لوظيفة المحتسب أهمية كبرى. وقد كان الاحتساب والحسبة آنذاك، يرادفان ما نعرفه اليوم بلفظ (الرقابة، حماية المستهلك، الأيزو.. إلخ) فكانت من المهام الحكومية «الحسبة على الأسواق» بمعنى مراقبة الأسعار ومكافحة الاحتكار والغش التجاري. و«الحسبة على الأطباء والصيادلة» بمعنى الرقابة على الممارسات العلاجية والتأكد من صلاحية القائمين بها من الأطباء، ومراقبة ما يحتفظ به العطارون والصيادلة من المواد الدوائية الصالحة، وفقًا لما هو معروف من خواص الأدوية وأعمار العقاقير.

ولكن وظيفة «المحتسب» ظلت في الزمن العباسي المتأخر، والمملوكي والعثماني من بعد، غير محددة المعالم. فكان هناك الفقيه الذي يستخرج الأحكام الشرعية، والقاضي الذي يحكم وفقًا للشريعة، والشرطي الذي ينفذ الأحكام. وهذه صورةٌ مبكرة من «نظرية فصل السلطات» التي ظهرت في أوروبا الحديثة على يد مونتسكيو وجان جاك روسو، لتكون مع «نظرية العقد الاجتماعي» أساسًا للنظام السياسي في الدول الحديثة. غير أن هذا (التطور) لم يحدث في تاريخ الثقافة الإسلامية لعدة أسبابٍ، منها عدم وضوح مهام المحتسب وحدود صلاحياته. فقد كان القائم بالاحتساب يرى أمرًا مُنكرًا، فيردعه من فوره دون الرجوع إلى سلطة أخرى، وفي حالاتٍ كثيرةٍ كان المحتسب يمارس سلطته على القاضي الذي يصدر أحكامًا يراها المحتسب خاطئة، أو ضد الشرطي الذي يراه المحتسبُ منحرفًا.

وقد صارت وظيفة المحتسب مع مرور الأيام، مرتبطةً على نحو وثيق بالجانب الأمني السري. وصار للمحتسب أعوانٌ وجهازٌ أقرب ما يكون إلى ما نعرفه اليوم باسم (جهاز المخابرات) وقد نبغ في هذه المهام المخابراتية عددٌ من المحتسبين الذين صار اسمهم مثيرًا للفزع في نفوس أهل زمانهم، منهم المحتسب المملوكي الشهير «الزيني بركات بن موسى» الذي كان شخصية فعلية استلهمها الصديق جمال الغيطاني في روايته المبكرة الزيني بركات.

ولقرونٍ طوال، ظل المحتسبُ يقوم بدور (المراقب، المعاقب) استنادًا إلى السلطة الممنوحة له من الحاكم. ولأن الحاكم الأعلى من كل حاكم، هو الله، فقد توسَّلتْ «الحسبةُ» حتى استندت إلى الأصل الديني الشرعي، وتناست مع الأيام دورها الاجتماعي المبكر (مراقبة السوق، حماية المستهلكين، إقرار الحقوق البديهية للناس.. إلخ) وصارت بمنزلة المعيار الديني الحاكم على سلوك الأفراد. أي أن أفرادًا من المجتمع صاروا يحاكمون أفرادًا آخرين، بحسب ما يرونه «الدين القويم»، وبحسب ما يرون أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، وبحسب فهمهم هم لحدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولما انهارت دولة الخلافة الإسلامية، صارت الحسبةُ في بلادنا حقًّا لكل فرد. بمعنى أنه يجوز قانونًا، أن يُقيم أي شخص دعوى قضائية ضدَّ أي شخص آخر، إذا ما وجده يخالف أمرًا شرعيًّا. حتى كان ما كان من وقائع قضية د. نصر حامد أبو زيد، الذي التقط بعضُهم بعضًا مما كتبه في أعماله التي تقدَّم بها للترقية لدرجة الأستاذية، وخرج بها إلى ساحة المحكمة وأقام دعوى «حِسبة» لإثبات أن هذه البحوث الأكاديمية المتخصصة، فيها ما يُشبه الكُفر، وبالتالي فإن صاحبها مرتدٌّ عن الإسلام. وعلى ذلك، فلا يجوز لهذا الباحث الأكاديمي أن يتزوَّج مسلمةً، ما دام قد ارتد عن الإسلام! وبعد عدَّة جلسات، حكمت المحكمة بالتفريق بين الدكتور نصر أبو زيد وزوجته، فما كان منه إلا أن فارق بلادنا وأقام في وسط أوروبا.

صارت الحسبة إذن، مرتبطة بمفهوم «الرِّدَّة» ذات الأحكام القاسية في الشريعة الإسلامية. ولن أخوض هنا في مسألة الردة (الشائكة) التي شكَّك أفرادٌ من الفقهاء في أحكامها، لكن جمهور (العلماء) وجمهور (العوام) تتفق الغالبيةُ منهم على أن «التفريق» هو أخفُّ العقوبات الواجبة على المرتد، والأكثر عدلًا هو أن يُستتاب ثلاثة أيام، فإن لم يرجع عن «الردة» يُقتل، عملًا بالحديث النبوي: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه»[1]. لكنني هنا أودُّ الإشارة إلى أن الحسبة صارت مؤخَّرًا، تنطلق أساسًا من «الدفاع عن الإيمان القويم» ومن ثم فهي عملٌ جِهاديٌّ، ومقدَّسٌ.

وبعد قضية د. نصر أبو زيد التي أزرتْ بنا أمام العالم، رأت الحكومة المصرية أن تُعدِّل قانون الحسبة تعديلًا (سياسيًّا) يسحب حقَّ إقامة دعاوى الحسبة من الأفراد، ويجعله مقصورًا على الجهات الرسمية وعلى النيابة العامة. وكأن ذلك، حسبما ظنوا، يُتفادى به الوقوع في (مطب) آخر، كهذا الذي جرى ضد «نصر أبو زيد» الذي لا يزال يقيم خارج مصر. وبالمناسبة، فإنه لا يزال يوالي بحوثه ودراساته في مجال تخصصه (علوم القرآن) من دون أن يخدش حياء المؤمنين المحتسبين المحاسبين الحسَّابين.

(١) العجيب في هذا الأمر، أن الناس عادةً لا يختارون دينهم، وإنما يرثونه عن آبائهم. وقد كان الزمن النبوي، فقط، هو المتاح فيه أن يدخل الناس (في دين الله أفواجًا) بمعنى أن يختاروا الإسلام. ثم يرى بعضهم أن يرتد عنه، فتُقام عليه في تلك الحالة الأحكام. وهو ما لم يعد ممكنًا اليوم.

وقد شهدتُ بذلك سلسلةً محاضراته في مكتبة الإسكندرية، التي حضرها كثيرون من العلمانيين والسلفيين والمعتدلين والمتطرفين يمينًا ويسارًا. ولم ينزعج أحدهم مما قاله، حتى إن بعضهم تساءل أيامها: كيف يكون هذا الرجل مرتدًا عن نطاق الدين؟[1]

نطاقُ الدين.. الدينُ القويم.. محاسبةُ الآخرين على التقصير في أمور الدين.. حمايةُ الإيمان! مَن الذي يحدِّد هذه الأمور؟ ومَنْ الذي يجوز له أن يحتسب على الناس؟ وكيف يمكن لشخص أن يرى في نفسه أفضلية دينية على الآخرين، فيحكم عليهم دينيًا ويحاسبهم ويحتسب عليهم؟ وما الأصل في هذه المسألة وما جذورها التاريخية المبكرة؟ الذي أراه، وقد أكون مخطئًا، أن مسار الحسبة وتطورها في تراثنا، وصولًا إلى واقعنا المعاصر. هو (من جديد) المصدِّق للحديث الشريف الذي أشرنا إليه سابقًا، وفيه أن النبي محمدًا صلى الله عليه وسلم، قال لمن حوله: «ستبعون سَنَن من جاء قبلكم شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع، حتى إذا دخلوا جحر ضبٍّ دخلتموه! قالوا: اليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال: فمَن؟!».

(١) توفي د. نصر حامد أبو زيد فجأةً، عام ٢٠١٠ بعد عدة وقائع عجيبة جرت. منها أنني دعوته قبل وفاته بأعوام ثلاثة لإلقاء سلسلة محاضرات بالإسكندرية ضمن برنامج (الباحث المقيم) الذي كنتُ أستضيف فيها كبارَ الباحثين في العالم، للبقاء فترةً في الإسكندرية لتقديم خلاصة أفكارهم في مجموعة محاضرات، وللتفاعل الحي مع الباحثين، ولإثراء الحياة العلمية (وكان ذلك إحياءً للتقليد البطلمي البديع الذي كان معمولًا به في مكتبة الإسكندرية القديمة)، وقد وافق د. نصر أبو زيد على الحضور، ووافقني بعدها في الاشتراك بالمؤتمرات السنوية التي كان مركز المخطوطات يقيمها كل عام، أيام كنتُ مديرًا له، وقد قَبِل أن ينضم إلى مجلس إدارة المركز، وكان يواظب على حضور جلساته، ويمضي مزيدًا من الوقت بالإسكندرية. وخلال هذه السنوات الثلاث، لم يقع أي خلاف بينه وبين الإسلاميين الذين كانت الحكومة تلوِّح بهم دومًا كأنهم (الفزَّاعة) التي تُخيف بالإرهاب كل الناس. وقبيل وفاته، وافق د. نصر أبو زيد مبدئيًا على الإقامة الدائمة بالإسكندرية، والعمل معي في المكتبة كمستشار لمركز المخطوطات، وكنا نتبادل كثيرًا من الرسائل الإلكترونية التي كان آخرها قولي له في رسالة: نلتقي إذن في المؤتمر القادم.. فردَّ برسالة من ثلاث كلمات، نصُّها: نلتقي في سدرة المنتهى.
وبعدها بأيام سافر إلى «إندونسيا» على الرغم من إلحاحي عليه في عدم الذهاب إلى هناك، وهناك أصيب بمرضٍ غامض توفي على إثره بعد أيام، بعدما نقلوه وهو فاقد الوعي إلى القاهرة. وبذلك فقدتُ أخًا عزيزًا، دامت صداقتنا القوية لأكثر من عشرين سنة متصلة، جرت في نهرها مياهٌ كثيرة لكنَّ أواصر الود لم تنقطع بيننا قط خلالها.

في اليهودية، ظهر نظامٌ دينيٌّ جديدٌ لم تكن الإنسانية تعرفه أيام العبادات المتنوعة والديانات المسماة بالوثنية. ففي هذه العبادات والديانات، كان هناك معبد أو هيكل يذهب إليه المؤمنون لإقامة فروض الدين، وكان أرباب الدين من الكهنة والكاهنات يعتصمون داخل جدران المعبد أو الهيكل الذي نذروا أنفسهم له، ولا يخالطون الناس. ولكن، خرج (رجل الدين) إلى الناس مع اليهودية، فصار الأنبياءُ والدعاةُ والربِّيون، يقفون على رءوس الناس مبشرين بقرب ظهور الماشيح (المسيح) ومنذرين المفرّطين في أمر الدين، فكان الأنبياء اليهود الذين يشبهون ما نسميهم اليوم (الدُّعاة) هم الذين ينتشرون في أنحاء فلسطين منذرين العصاة ومبشّرين بهذا الماشيح الذي سوف يعيد لليهود (أبناءِ الرب) مكانتهم التوراتية كأسيادٍ لبقية الناس.

وفي أسفار الأنبياء الصغار، الواردة في الجزء الأخير من «العهد القديم» نجد العبارات المنذرة، اللاهبة كالسِّياط، التي يتوعَّد بها الأنبياءُ الناسَ جميعهم، لأنهم فرَّطوا في حقوق الربِّ. وهو ما يظهر بوضوح في أسفار «حبقوق» و«ميخا» و«ملاخي» وغيرها. وفي حياة يوحنا المعمدان المسمى عند المسلمين بالنبي يحيى بن زكريا، الذي كان بمنزلة (الوصلة) بين اليهودية والمسيحية؛ نجد تلك النزعة المنذرة باسم الربِّ، ونجد تعريفه لنفسه بأنه: صوتٌ صارخٌ في البرية.

فلما جاء المسيح (الماشيح، يسوع، عيسى) لم يصرخ في الناس كسابقيه، وإنما بدأ دعوته أو «بشارته» بأن تحدَّث للناس في المحبة، في أولى العظات التي ألقاها على الجمهور، وهي المسماة (موعظة الجبل) فانصرف معظم السامعين لأنهم لم يكونوا قد اعتادوا من أنبياء اليهود، هذه النغمةَ الحالمة. ولما أنقذ المسيح المرأة العاهرة من الموت رجمًا بالحجارة، على أساس مقولته المربكة للراجمين «مَنْ كان منكم بلا خطيئة، فليرجمها بحجر» كان ذلك مرةً أخرى، خروجًا عن المعتاد والمتوقع من أنبياء اليهود. ولما ذهب السيد المسيح إلى الهيكل الذي انهدم بعد مولده بسبعين سنة، وجد «بيت الربِّ» محاطًا بسوق يرتع فيه الصيارفة والمستثمرون في الدين بالتجارة، فقلب عليهم الموائد وصرخ فيهم باسم الربِّ لكي يكفُّوا عن تدنيس الموضع المقدس.

ومع أن المسيح كان في أول الأمر يقول إنه لم يُرسل إلا لخراف بني إسرائيل الضالة، يعني اليهود، إلا أنه عاد في نهاية حياته حسبما جاء في الإنجيل، وقال لتلاميذه: اذهبوا وبشِّروا جميع الأمم. إذن، لم يعد «الدين» مرتبطًا بمكانٍ محدد لممارسة العبادة، ولم يعد «رجال الدين» يُشَدُّ إليهم الرِّحال، وإنما صاروا هم الذين يشدُّون الرِّحال إلى الناس. وصاروا من بعدُ، هم المعبِّرين بلسان الله (الربِّ) والمتحدثين باسمه، وهم الحُماة لدينه والحاكمين على عباده بالإيمان أو الكفر.

وفي تاريخ المسيحية المبكر، ظهرت مشكلة كبيرة ملخصها الآتي: كان كثيرٌ من المسيحيين قد ارتدُّوا عن الديانة لأسبابٍ سياسية واجتماعية، ثم أرادوا الرجوع إلى حظيرة الدين. فتصادمت فيهم آراءُ رجال الدين، ما بين متساهلٍ مع هؤلاء وذريتهم من بعدهم، ومتشدِّدٍ رافضٍ لعودتهم من الردَّة التي قاموا بها أو قام بها آباؤهم. وهكذا صارت مراتب الناس في الوعي المسيحي خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديَّين، كالآتي: المؤمنين، الموعوظين الكبار، الموعوظين الصغار، الكفار.. والمقصود بالموعوظين، الذين عادوا إلى الكنيسة أو أرادوا الدخول في الديانة، لكنهم ما زالوا بَعْدُ (تحت الاختبار) فالذي تم اختباره لسنوات هو الموعوظ الكبير، والذي ابتدأ البرنامج (الاختبار) موعوظ صغير. والقساوسة هم الذين يقرِّرون ترقية الشخص من كافر إلى موعوظ صغير، ثم موعوظ كبير، ثم مؤمن! أي صار القساوسةُ هم المراقبين.. المقرِّرين.. المحتسبين.

ثم راح الأساقفة يرنون بأبصارهم إلى خارج حدود أسقفياتهم وبلادهم، فيحكمون على بعضهم البعض بالهرطقة والكُفر وعدم الاعتراف بالإيمان القويم. حتى انشطرت الكنائس وتفرَّق أهل الديانة بين مذاهب وطوائف وجماعات لا تكاد تقع تحت الحصر.

وفي لحظةٍ مبكرة من تاريخ الإسلام، رأى جماعة من الناس، سوف يُسمَّون لاحقًا «الخوارج» أنهم أعرفُ المسلمين بالدين، وأن (لا حكم إلى لله) فقاموا بهذا المنطق الاحتسابي، بمحاسبة الناس باسم الدين. فصار مرتكب الكبيرة عندهم كافرًا،

وصار الأئمةُ في حُكم الخوارج مرتدين! وبحكم الردة، قَتَل الخوارجُ الإمامَ عليَّ بن أبي طالب، وطعنوا معاوية فأفقدوه خصيته، وحاولوا في قتل أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص. ثم قتلوا من بعد ذلك كثيرين، وقتلت (الحكومة) منهم كثيرين باعتبارهم جماعة إسلامية متطرفة تنشر الإرهاب في المجتمع. أما هم، فكانوا يرون في أنفسهم القائمين بأمر الله، الآمرين بالمعروف والنَّاهين عن المنكر؛ أي أنهم المراقبون المعاقِبون «المحتسبون» بمقتضى الحق الإلهي، والإيمان القويم الذي حافظوا عليه وابتعد عنه بقية المسلمين.

مأساةُ ابن حنبل

في مواجهة الخوراج، قامت في بداية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) فرقةُ المعتزلة على أُسس عقلانية، فقرَّر مؤسِّس المذهب «واصل بن عطاء» أن مرتكب الكبيرة ليس كافرًا، وليس مؤمنًا أيضًا، لكنه مسلمٌ في منزلةٍ بين المنزلتين: الكفر والإيمان. ولا يجوز بالتالي قتله، وإنما يجوز تزوُّجه من مسلمةٍ، ودفنه بعد موته في جبانة المسلمين. ثم تطور مذهب المعتزلة، وقرَّر آراءً وأصولًا عقائدية كثيرة من بينها الرأي القائل إن القرآن مخلوق؛ بمعنى أن القرآن نزل باللغة العربية وهي لغة مستحدثة، والله تعالى هو وحده القديم وبالتالي فكلام الله (القرآن) ليس قديمًا، وإنما هو حادثٌ أو مخلوق.

ولم يقتنع بعض أئمة السلف برأي المعتزلة، وقرَّروا أن القرآن قديمٌ (أزلي) لأنه كلام الله القديم (الأزلي، الأبدي) وقد وصف القرآن نفسه بالآية: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧ - ٧٨]؛ أي أنه موجود منذ الأزل.. فصار لدينا رأيان، رأي المعتزلة (خلق القرآن) ورأي السلف (قِدَم القرآن) وقد توسَّط بينهما الأشاعرة وقرَّروا أن المعاني القرآنية قديمة أزلية بينما الحروف والأصوات حادثةٌ مخلوقة، وبالتالي ففي القرآن الكريم الجانبان: القديم والحادث، أو الأزلي والمخلوق. وقد نال هذا الرأي المتوسِّط وغيره من الآراء الأشعرية (الوسطية) رضا

الأغلبية من المسلمين. فصارت الأشعرية هي مذهب الغالبية من مسلمي أهل السنة الذين هم غالبية المسلمين، وانطوى تاريخيًا هذا الخلافُ العقائدي، بعدما كان قد أدى لويلاتٍ كثيرةٍ، منها مأساة الإمام الشهير أحمد بن حنبل.

ابن حنبل واحدٌ من أئمة المسلمين بإجماع العامة والفقهاء، حتى أولئك الذين لا يتبعون مذهبه الفقهي «الحنبلي» يرونه واحدًا من أئمة المذاهب الفقهية التي كانت ستة عشر، ثم صارت منذ ألف عام أربعة فقط: الشافعية، المالكية، الحنفية، الحنبلية. وكان مولد الإمام عبد الله أحمد بن حنبل سنة ١٦٤ هجرية ببلدة «مرو» الفارسية، وذهبت به أمُّه إلى بغداد وهو بَعْدُ رضيع، بعدما مات والده. وفي بغداد نبغ ابن حنبل حتى صار إمامًا في علم الحديث النبوي، وفي الفقه، وألَّف كتابه الشهير «المسند» واشتهر بين معاصريه بالفضل والابتعاد عن التكسُّب بالدين. يصفه الإمامُ شمسُ الدين الذهبي في كتابه «سِير أعلام النبلاء» فيقول: أحمد بن حنبل هو الإمام حقًّا، وشيخ الإسلام صدقًا.. لكننا سوف نرى فيما يلي، ما جرى مع الإمام حقًّا، شيخ الإسلام صدقًا!

كان بعض المعتزلة قد استطاع إقناع الخلفاء العباسيين بأن القرآن مخلوق، وأن ذلك أصل من أصول الدين القويم، ومَنْ يعتقد أو يفكِّر في أن القرآن قديمٌ فهو يخالف بذلك ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة، حتى وإن كان هذا الشخص لا يصرِّح بذلك.. وفي لحظةٍ فاجعةٍ من تاريخنا، مُورِسَتْ الحسبةُ على الأفكار والأفئدة، ودعا الخليفة المأمون بن هارون الرشيد العلماء ليمتحنهم بأن يسألهم: هل القرآن قديمٌ، أم مخلوقٌ حادث؟ فكان بعض العلماء والفقهاء يهرب من (المحنة) وبعضهم يتوارى عن الأعين، وبعضهم يستعمل مبدأ «التَّقيَّة» فيقول للحاكم ما يريد أن يسمعه منه، فينجو.

غير أن بعض العلماء والفقهاء، صرَّحوا بأن لهم رأيًا يخالف ما يعتقده المعتزلة والخلفاء، فأصابتهم الويلات. وكان من هؤلاء الذين ابتلاهم زمانهم بهذه المحنة وتلك الحسبة، ابن حنبل، الذي كان قد بلغ من العمر خمسًا وخمسين سنة، ومن

الشهرة ما لم ينله شخصٌ آخر من معاصريه. وفي «كتاب المحن» يحكي لنا محمد بن تميم (المتوفى ٣٣٣ هجرية) مأساة الإمام أحمد، التي هي واحدة من أشهر مآسي الحسبة على الأفكار في تاريخنا.. فيقول ما مفاده:

كان الإمام أحمد ببلدة طرسوس، فأرسل إليه المأمون كتابًا (وثيقة) فيها أن عليه الاعتراف بالإيمان بخلق القرآن، أو تُقطع يداه ورجلاه. فلما قرءوا الكتاب على الإمام ابن حنبل، قال: القرآن كلام الله، وكلام الله غير مخلوق.. وهنا، هَمَّ عسكر المأمون بتنفيذ الحكم، فثار عليهم الناس يقودهم محمد بن الطبَّاع وأخوه إسحاق. فأخذ الجندُ الإمام ابن حنبل وهو مقيد بالسلاسل، وذهبوا به إلى بغداد (تبعد عن طرسوس بمئات الكيلومترات) فألقوه حبيسًا في غرفةٍ ضيقةٍ جدًّا، وكانوا يرفضون أن ينزعوا عنه القيود كي يؤدي صلواته، فكان يصلي بالناس في السجن وهو مقيَّد. ثم أرسلوا إليه في سجنه من يدعوه للإقرار بأن القرآن مخلوق، فرفض، فزادوا عليه القيود حتى أحكموا قدمه بأربع سلاسل حتى لا يمكنه الحركة.

وظل الإمامُ في حبسه حتى تولَّى الخلافة «المعتصم» فاستمر في ممارسة الحسبة، وفي اختبار أفكار الناس عبر ما سوف يعرف في تاريخنا باسم «المحنة». وقد بعث الخليفةُ إلى الإمام ابن حنبل يهدِّده إما بالاعتراف العلني بإيمانه بخلق القرآن، أو بقتله «في موضع لا يُرى فيه شمسٌ ولا قمر». فرفض الإمام، فحملوه في قيوده إلى الخليفة الذي كان قد جهَّز له ستين جلاَّدًا، كي يرهبه ويغصبه على الاعتراف بالإيمان! فقال الإمام أحمد بن حنبل: الإيمان هو شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. فقام إليه المعتصم وقال: ويحَك يا أحمد، ما تقول في القرآن؟ قال الإمامُ: يا أمير المؤمنين ما أعرف هذا الكلام، إنما طلبتُ أمر ديني وصلاتي، وأعلِّم الناس.

أمر الخليفةُ الجلادين، فعلَّقوا الإمام بين السماء والأرض، وراح كل جلادٍ يضربه بكل ما أوتي من قوة. بينما فقهاءُ السلطان حول الخليفة يزعقون: يا أمير المؤمنين، هو كافرٌ حلالُ الدم، فاضربْ عنقه وذنبه في رقبتنا. وهنا، قال رجلٌ من الجلادين

للخليفة: يا أمير المؤمنين، إنْ أردتَ، ضربتُه سوطين أقتله فيهما. فوافق الخليفة، فضربه الجلادُ سوطين هائلين، قال الحاضرون وتناقل المؤرِّخون إنهما قطعا جلد بطنه، فتدلَّت منها أمعاؤه.

ثم ألقوا الإمام (حقًّا) شيخ الإسلام (صدقًا) على الأرض، وشدُّوا على بطنه بثوبٍ وصاحوا: «مات أحمد»، فصخب الناسُ عليهم في بغداد، ونقم المسلمون في أنحاء الأرض لهذه القسوة غير المقبولة، وغير المبرَّرة. فأطلق الخليفةُ الإمامَ أحمد، ليظل بعدها يُعاني لأكثر من عشرين سنةٍ قضاها عليلًا، مختفيًا في بيته، مخلوع الكتفين، مفتوق البطن؛ حتى وفاته سنة ٢٤١ هجرية. رحمه الله، ورحمنا من بعده.

وتبقى هنا إشارتان؛ الأولى أنني أوجزت في حكاية الفظائع التي وقعت مع الإمام ابن حنبل، ومعاناته الطويلة، إشفاقًا على القُرَّاء. والأخرى، أن أئمةً آخرين نالت منهم هذه المحنة وتلك الحسبة، وتم التفريق بسببها بينهم وبين زوجاتهم! منهم الإمام فضل الأنماطي، والإمام أبو صالح.

اختيارُ البُخاريّ وإيلامُ مُسلم

ذات يوم اشتكى لي واحدٌ من الباحثين الأوزبك الذين يدرسون في الأزهر، أننا في مصر لا نعرف شيئًا عن بلاده «أوزبكستان» مع أن الأوزبك يعرفون بلادنا جيدًا، بل وينظرون إلى الشخص الذي درس بالأزهر ويتحدَّث بالعربية كأنه كائنٌ مقدس، ثم أضاف أنه أراد أن يعرِّف أحد زملائه بأوزبكستان فقال له إنها البلاد الإسلامية الشاسعة، التي فيها المدن ذات التراث العريق مثل سمرقند وطشقند وخيوة وبلدة بخارى (بُخارا) التي منها الإمام البخاري، قدَّس الله سرَّه، فردَّ عليه زميله الأزهريُّ مستنكرًا، بقوله: يا سلام، الإمام البخاري أصله من بوخارست!

ومع أن معظم المصريين لا يعرفون بلدة بخارى (الواقعة في قلب آسيا) إلا أنهم مثل معظم المسلمين (السُّنة) يقدِّرون الإمام البخاري ويرفعون كتابه في الحديث النبوي «الجامع الصحيح» إلى مرتبة عُليا من التبجيل والقداسة، حتى إنني رأيتُ

الناس في صعيد مصر إذا أراد الواحد منهم أن يدلِّل على صدقه، أقسم بالبخاري. وقد سألتُ أحدهم يومًا عن السِّرِّ في أنهم يُقسمون (يحلفون) بكتاب البخاري، من دون المصحف الشريف؟ فقال بجهلٍ مريع: البخاري أجمد.

وعوام المصريين، وأهل السنة بعامة، يقدِّسون كتاب البخاري (الجامع) لسببين، الأول هو المكانة المميزة لهذا الكتاب الذي قال بعض العلماء في حقِّه إنه «أصحُّ كتابٍ بعد القرآن» بالإضافة إلى المكانة الخاصة لصاحبه، حسبما سنذكر بعد قليل. والسببُ الآخر، أن (الجامع) جامعٌ للصِّحاح من الحديث النبوي، الذي هو الأصل الثاني من أصول التشريع الإسلامي: القرآن، الحديث، اجتهادات الفقهاء. وهو الأصلُ الأكثر تفصيلًا وتطبيقًا في المعاملات والعبادات والاقتداء، وهي الأمور التي يهتم بها عامةُ المسلمين، سواءً في ذلك السُّنة منهم أو الشيعة.

على أن الشيعةَ لا يقدِّرون الإمام البخاري، مثلما يفعل أهل السُّنة. وقد التقيتُ قبل أعوامٍ في مؤتمرٍ علميٍّ انعقد بمدينة «كامبردج» الجامعية، بواحدٍ من كبار علماء الشيعة، فسألته عن السر في عدم تقديرهم للإمام البخاري، فقال لأنه روى كثيرًا من الأحاديث النبوية عن السيدة عائشة. اصطنعتُ الجهل بالأمر لأستزيد، وسألته: وماذا عن السيدة عائشة وهي أمُّ المؤمنين؟ فقال متحرِّجًا: في قلوبنا شيءٌ تجاهها.. يا ألله، شيءٌ في قلوب المعاصرين من السيدة عائشة، التي عاشت قبل أربعة عشر قرنًا من الزمان. فكأن الإسلام الذي يجُبُّ ما قبله، لا يجبُّ أيَّ شيءٍ مما بعده! وعلى كل حال، فهذا ليس موضوعنا الآن وإنما مقصودنا الكلام عن مأساة الإمام البخاري الذي امتُحن وأُوذي حين اختبره في زمانه، أناسٌ أقاموا من أنفسهم حماةً للدين فآذوا واحدًا من أهم علماء الدين في تاريخنا، ودفعوه إلى التضرُّع لربِّه طالبًا الموت.

«اللهم إني قد ضاقت عليَّ الأرضُ بما رحبت، فاقبضني إليك».. هكذا ابتهل الإمام البخاري لربِّه قبل وفاته بأيام، بعدما كانت السُّبل قد تقطَّعت به فلم يجد مكانًا ليعيش فيه، وهو الإمام الذي أفنى عمره في جمع الأحاديث النبوية وبلغ من علمه بالحديث الشريف، أنه كان في صباه يحفظ السبعين ألفًا من الأحاديث التي رواها

إسحاق بن راهويه، بأسانيدها.. فلما التقى البخاري بابن راهويه وتدارسا الحديث في المجلس، قال له إسحاقُ بن راهويه: كأني أنظر إلى سبعين ألف حديث من كتابي! فردَّ عليه البخاري: أوَتعجبُ من هذا؟ لعل في هذا الزمان (يقصد نفسه) مَنْ ينظر إلى مائتي ألف حديثٍ من كتابه.

كان مولد الإمام البخاري (أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم) سنة ١٩٤ هجرية، وفي سِنِّ العاشرة كان يدرس علم الحديث النبوي، وفي الحادية عشرة صحَّح لأستاذه «الداخلي» بعض الروايات، مما دَلَّ على قوة حفظه للأسانيد. وفي السادسة عشرة من عمره خرج البخاريُّ إلى مكة للحج، ثم ساح في الأرض على طريقة علماء زمانه ليجمع الأحاديث من مشايخ عصره، فزار النواحي المتباعدة والتقى بمن لا حصر لهم من رواة الأحاديث، فسمع ما يقرب من ستمائة ألف حديث نبوي، ثم دقَّق الصحيح منها وجمعه في كتابه (الجامع الصحيح) الذي بدأه بباب «بدء الوحي» الذي بدأه بالحديث الشهير: «إنما الأعمال بالنِّيَّات..».

وقد التقى البخاري بالإمام أحمد بن حنبل، صاحب مأساة الحسبة السابقة، فكان الإمام ابن حنبل يقول عنه: لم يأتِنا من بخارى وإقليم خراسان كله، مثل محمد بن إسماعيل البخاري.. وقال أبو حاتم الرازي: البخاري أَعْلَمُ مَنْ دخل العراق.. وقال إسحاق بن خزيمة: ما رأيتُ تحت أديم السماء أعلمَ بحديث رسول الله، من محمد بن إسماعيل البخاري.. وحين زاره ببخارى، قال له الإمام «مسلم» بعدما قبَّل رأسه: دعني أُقبِّل قدميك يا أستاذ الأساتذة، وسيد أهل الحديث. والمقام هنا يضيق عن ذكر شهادات علماء العصر، والعصور اللاحقة، في حقِّ الإمام البخاري وفضله وسيرته النقية، وما لكتابه «الجامع» في مجاله من الأهمية.. «اللهم إني قد ضاقت عليَّ الأرضُ بما رحبت، فاقبضني إليك».. لماذا ابتهل الإمام البخاري إلى ربه بهذه العبارة؟ دعونا نقترب من الأمر لنرى:

تطورت «الحسبة» التي مورست على الإمام أحمد بن حنبل بحجة اعتقاده بخلق القرآن، فنال بسببها ما نال من ويلات. وقد تطورت بسرعة إلى «حسبة» أخرى مورست

ضد الإمام البخاري بحجةٍ أسخف، هي اعتقاده بأن اللفظ بالقرآن مخلوق! ولبيان هذا (الاتهام) نقول للتوضيح: ساد اعتقادٌ مبكر بأن القرآنَ قديمٌ غيرُ مخلوق، لأنه كلام الله القديم، ولكن التلفُّظ بالقرآن فعلٌ إنسانيٌّ، والإنسانُ مخلوقٌ (حادث) وبالتالي فإن «اللفظ بالقرآن مخلوق».. ومن الجهة المضادة، ساد اعتقادٌ مضادٌّ بأن القرآن ما دام قديمًا، فكل ما بين دفتَّي المصحف قديم، وحتى التلفظ بالآيات قديم. ولما زار الإمام البخاري «نيسابور» استقبله معظم أهلها مرحِّبين به، واجتمع حوله الناس كي يسمعوا منه الأحاديث النبوية الصحيحة، فاغتاظ منه بعض الفقهاء أشباه فقهاء زماننا الذين يتعقَّبون الناس، وشغبوا عليه مثلما يشغب أمثالهم على المعاصرين وكأنهم هم الحماةُ للدين القويم والإيمان المستقيم، والمدافعين عن «الله» الذي قال عن ذاته في القرآن إنه ﴿يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الحج: ٣٨]. المهم، دَسَّ هؤلاء الفقهاء رجلًا على مجلس الإمام البخاري، وبينما هو يحدِّث الناس زعق فيه الرجلُ المدسوسُ: يا أبا عبد الله ما تقول (ما هو رأيك) في اللفظ بالقرآن، مخلوقٌ هو أم غير مخلوق؟ فأعرض عنه البخاري ولم يجبه. فأعاد الرجلُ السؤال مرات، حتى التفت إليه الإمام البخاري وقال: القرآنُ كلامُ الله غير مخلوق، وأفعالُ العباد مخلوقة، وهذا الامتحان (الاختبار) بدعة.. فشغب الرجلُ واهتاج الحاضرون وتفرَّقوا عن البخاري «فقعد في منزله» بحسب عبارة المؤرخ شمس الدين الذهبي، في كتابه: سير أعلام النبلاء.

ثم هاج أهل الاهتياج من قدامى المحتسبين على الأفكار والأفئدة، المختبرين لغيرهم كأنهم نواب الله؛ فصارت حياة البخاري في نيسابور كالجحيم، وتزعَّم المحتسبين الشيخُ ابن حُريث والإمام الذُّهلي، ونددا بالبخاري لأنه (خَالَفَ السُّنَّة!) وهدَّد بعضهم بأنه لن يبقى في بلدته «نيسابور» إذا ظل البخاري مقيمًا بها، مما يعني وجوب طرده.. وهكذا ضيَّق هؤلاء الفقهاء على البخاري، حتى دفعوه للخروج إلى بلدته الأصلية «بخارى» من دون أن يودِّعه إلا شخصٌ واحدٌ من أهل نيسابور. وقد ظل البخاري ثلاثة أيام خارج أسوار نيسابور، يرتِّب أغراضه التي خرج بها على عجل، استعدادًا للرجوع إلى موطنه الأول بعدما ألصقوا به التهمة الجاهزة دومًا للانطلاق «الكُفر».. إي والله، اتهموا الإمام البخاري بالكُفرِ.

ولم يهدأ المحتسبون بعد خروج الإمام البخاري من نيسابور، بل تعقَّبوا المعجبين به وعلى رأسهم الإمام مسلم (صاحب الصحيح) الذي أجمع العلماء على فضله وسعة علمه، وصار مع الإمام البخاري أهم اسمين في تاريخ علم الحديث، حتى إن العلماء إذا وجدوا حديثًا رواه كلاهما، وصفوه بأنه متفقٌ عليه، أي اتفق على روايته البخاري ومسلم. وبالتالي فهو في أعلى درجات الصِّحَّة.. وكان الفقيه «الذُّهلي» يتزعم حركة الحسبة المقيتة ضد البخاري ومسلم، وقد وصل به الإمعان في إيلام الإمام مسلم أنه وجَّه إليه في المجلس، أمام جمهور الناس، كلامًا نصُّه: الذي يعتقد بأن اللفظ بالقرآن مخلوق، لا يحق له أن يحضر مجلسنا! فقام الإمام مسلم يجرُّ ثوبه، وخرج من المجلس والناس ينظرون.. وظل زمنًا بعدها مذمومًا عند الجهال من أهل بلدته.

أما الإمام البخاري، المطرود، فقد خرج إلى بلدته (بخارى) ولما اقترب منها خرج الناسُ كلهم يستقبلونه، ونثروا عليه السكر والدراهم والدنانير ترحيبًا به وتبجيلًا لمكانته. ولكن لا مفر من الحسبة! فبعد استقراره هناك بأيامٍ، أرسل «الذُّهلي» إلى أمير بخارى بريدًا أسود، مدعيًا فيه أن الإمام البخاري خالف السنة، فأمر الأمير بطرد البخاري من بخارى.

«اللهم إني قد ضاقت عليَّ الأرض بما رحبت، فاقبضني إليك».. قال الإمامُ البخاري هذه العبارة على مقربة من (سمرقند) التي قصدها بعد طرده من نيسابور وبخارى. لأنه قبل وصوله إلى سمرقند، وعند موضعٍ يبعُد عنها ثلاثة أميال اسمه «خَرْتَنك» استوقف الإمامَ جماعةٌ من الناس، وأخبروه بأن أهل سمرقند مختلفون في أمره فالبعض يرحِّب بقدومه والبعض يستنكره، وقد هاج بعضهم على بعض فلم يعد دخوله إلى البلدة مأمونًا.. كان ذلك سنة ٢٥٦ هجرية وقد بلغ الإمام البخاري آنذاك من العمر اثنين وستين عامًا، قضى أكثرها في مشقة الرحلة لطلب العلم، وطلب المأوى..

ولـم يجد الإمامُ البخاريُّ سـبيلًا متاحًا، ولا موضعًا يتجه إليه؛ فقال بأسـى عبارته المذكورة وبقي بعدها أيامًا محظورًا محصورًا خارج حدود سمرقند، حتى توفي ودفن هناك. في الموضع ذاته الذي زرته، فوجدتهم قد أقاموا قبل سنوات قليلة مشهدًا بديعًا فوق قبره ومسـجدًا كبيرًا، فعُمِّر الموضع النائي الذي تمنى فيه البخاري الموت.. ثم صار اليوم مزارًا.

محنةُ الحلاّج

«أيها الناس، اعلموا أن الله قد أباح لكم دمي، فاقتلوني. اقتلوني تُؤجروا وأستريح. اقتلوني تُكتبوا عند الله مجاهدين، وأُكتبْ أنا شـهيد».. كانت تلك العبارة (الصرخة) التي صاح بها الحلاج وسـط الناس في أسـواق بغداد، بعدما اجتمع عليه الشـوقُ إلى اللـه والضيـقُ من اضطهاد أهـل زمانه له. ولما نصحـه المقرَّبون منه الكتمان، خشـيةَ أن يُحكـم عليـه بالصَّلْـب والقتـل، حسـبما كان يحدثُ فـي زمانه. قال: مَنْ كُوشـف بالمباشـرة ولوطف بالمجـاورة، وترقَّى بعد أن توقَّى، وتحقَّق بعـد أن تمزَّق، وتمزَّق بعـد أن تزنـدق، وتصرَّف بعـد أن تعرَّف، وخاطب ومـا راقب، وتدلَّل بعـد أن تذلَّل، وقُرِّب لما خُرِّب، وكُلِّم لما كُرِّم؛ فما قتلوه وما صلبوه..

ولسـوف أتوقَّـف في فصلٍ قادم (فصوص النصـوص الصوفية) عنـد طبيعة اللغة الأدبيـة التـي اسـتعملها الحـلاج، وأعرض لأفـكاره وأسـلوبه البديع الـذي أدى إلى تطـور الفكـر الصوفي والأدب العربي؛ ولذلك فسـوف اقتصر الآن علـى إيراد بعض أخبـار الحلاج، وأذكرُ طرفًا مـن معاناته مع أهل زمانه، وتكالُب «أهل الحسـبة» عليه وتفتيشـهم في فـؤاده، حتى ضاق عليه الخناق فصاح بالعبارة السـابق ذكرها.. لماذا تمنى الحلاج الموت كما تمنَّاه الإمام البخاري، وكثيرون من بعدهما؟ وكيف تكالب عليه المحتسـبون الذين حكموا بكُفره فلم يكتفوا بالمطالبة بالتفريق بينه وبين زوجته، وإنمـا سـعوا بـه حتى فرَّقوا بين جسـمه وروحـه؟ وما الذي قـاد الحلاج إلـى مصيرِه المفجـع الذي تنوَّعت فيه صنوف العذاب ما بين السـجنِ.. الضربِ بالسـوط.. قطعِ

اليديـن والرجلين.. الصَّلْبِ.. الذبحِ.. إحراقِ الجثة ونَثْرِ رمادها في الهواء؟ إن معرفة ذلك تقتضي التعرُّف على بعض الملامح العامة في حياة الحلاج وسيرته.

كان مولـد أبـي المغيث الحسـين بن منصور الحـلاج، في منتصف القـرن الثالث الهجري ببلدة اسـمها «البيضاء» كانت تقع في إقليم فارس (إيران الحالية) وفي سِـنٍّ مبكرةٍ ارتحل من بلدته لطلب العلم ولقاء المشـايخ وسـلوك الطريق الصوفي، فطاف فـي أنحاء العالم الإسـلامي حين كانـت الطرق مفتوحـة، أعني قبل أن تُقـام الحدود السـياسـية ويحتاج المسـافر إلى تأشـيرة دخول. وفـي تطوافه زار الحـلاج مدنًا كثيرة وأقام حينًا بالبصرة ومكة، ورابط بالهند وبمشـارق العالم الإسلامي، فصار له مريدون وأتباع ظلوا يراسلونه بعد استقراره في بغداد. يذكر المؤرِّخون أنهم كانوا يكاتبـونه من الهنـد بلقب (المغيث) ومن خراسـان بأبي عبد الله الزاهد، ومن تركسـتان بالمقيت، ومن خوزسـتان بحلاج الأسـرار.. وكان تلاميذه في بغداد يسـمونه «المصطلم»، وفي البصرة يسمونه المحيِّر.

ولو كان الحلاج قد قضى حياته خامل الذكر، لا له ولا عليه، لما كانت الويلات قد حاقت به ولا كان قد تعرَّض للحسـد والحسبة والمحنة. لكن شهرته الواسعة، ومكانته الروحيـة عند كثيرين من أهل زمانه، والرموز والتشـبيهات التي استعملها في شـعره ومقالاتـه؛ أدت جميعًا إلـى إطلاق الاتهامات عليـه. وهي اتهامـاتٌ عجيبة، وكثيرة، ذكـر لنا المـؤرِّخ «الذهبي» بعضـها في أثناء كلامه عن الحلاج، ويمكن أن نسـتخلص منهـا الاتهامـات التالية: الكفر، ممارسـة السـحر، الزندقة، الشـعوذة، التشـيُّع، ادعاء النبوة، تناسـخ الأرواح، تسخير الجن، ادعاء الألوهية، الجنون، الحلولية، التآمر على السـلطة، النصـب والاحتيال، محاولة الزنا بالمحارم، هـدم أركان الدين.. ولا أعرف حقًّـا، إن كنتُ قد نسـيت أو غفلت عن بعض الدواهـي الأخرى التي تم اتهام الحلاج بهـا! ولكنني أعـرف يقينًا، أن هذه التهم لا يمكن أن تصدُق كلُّها على شـخصٍ واحدٍ حتى لو كان الشيطان نفسـه.

ومع كثرة التهم وزيادة الشائعات قال بعضهم للحلاج إن الناس مختلفون في أمره، بين فريقٍ يتهمه وفريق يجّله، فردَّ عليه الحلاجُ بأن الذين يبجلونه يحبونه وينحازون إليه، والذين يهاجمونه يحبون الله وينحازون إلى الشريعة، فالفريق الثاني هو الأقرب للحق! وقيل له إن في أشعارك ما يدعو للحلولية والتجسد، فقال: مَنْ زعم أن الألوهية تمتزج بالبشرية، فقد كفر. وقالوا له: أنت كافر حلال الدم! فقال: دمي حمى وظهري حرام، ولا يحل لكم أن تتأوّلوا عليَّ بما يبيحه، وأنا اعتقادي الإسلام ومذهبي السنة، فالله الله في دمي.

ابتدأتْ محنة الحلاج في زمن الوزير العباسي «عليِّ بن عيسى» الذي انتابه قلق من شعبية الحلاج وشهرته، فاستمع إلى الوشايات الزاعمة بأن الحلاج نصيرٌ للقرامطة الثائرين على الحكم العباسي، فأمر الوزير بحبس الحلاج. لكن السجن لم يكن كافيًا، خاصةً أن المسجونين والسجّانين لاحظوا طيلة السنوات التي حُبس فيها الحلاج، أنه كان كثير العبادة دائم الصلاة ليلًا ونهارًا. وقد سُجن معه وزارَه في الحبس، بعضُ مشايخ عصره المعروفين من أمثال «أبو العطاء بن خفيف» الذي سُئل عن اعتقاده في الحلاج، فقال: رجلٌ من المسلمين. فقالوا: قد كفَّره المشايخ وأخرجه الناسُ من زمرة الموحِّدين! فقال: إن كان الذي رأيته منه في الحبس لم يكن توحيدًا، فليس في الدنيا توحيد.

وابتدأتْ محاكمة الحلاج في زمن الوزير العباسي «حامد بن العباس» الذي داهم بالعسكر بيت الحلاج الذي كان مسجونًا من قبلها بفترة، وأخذ منه دفاتر وكُتُبًا. يحكي الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد) والذهبي في (سير أعلام النبلاء) ما يلي: كان الوزير حامد يُخرج الحلاج كل يوم من السجن إلى مجلسه، ليظفر منه بسقطةٍ، فكان الحلاج لا يزيد عن إعلان الشهادتين وإظهار التوحيد والشريعة. وجاء حامد بجماعة اعترفوا باعتقادهم أن الحلاج إله، وأنه يُحيي الموتى، فكاشف الحلاج بذلك فجحده وكذبهم قائلًا: أعوذ بالله أن أدَّعي النبوة أو الربوبية، إنما أنا رجلٌ أعبدُ الله وأُكثر الصلاة والصوم وفعل الخير، ولا أعرف غير ذلك.

ويحكي لنا التنوخي في كتابه (نِشْوار المحاضرة) أن الوزير حامد جاء إلى الحلاج بالكتب والدفاتر التي جلبها العسكر من داره أثناء سجنه، وقال له ما معناه: وجدنا في كتبك رسائل من أناسٍ يزعمون أنك المهديُّ المنتظر، وآخرين يزعمون أنك صاحب الناموس الأكبر، وآخرين يزعمون أنك الله؛ فما تفسير ذلك؟ فأخذ الحلاج يدفع عنه هذه الكتب وهو يقول: هي كتبٌ لا أعرفها، وهي مدسوسة عليَّ ولا أعرف ما فيها، ولا معنى لهذا الكلام.

واحتار الوزير (حامد) في أمر الحلاج، واحتال لقتله؛ فلجأ إلى الفقهاء من (أهل الحسبة) الذين هم أشباه فقهاء السوء في كل زمان، من ذوي الميل إلى كل وزيرٍ وسلطان. ففتش هؤلاء في فؤاد الحلاج ونقَّبوا في أفكاره، وأمروه أن يكتب (اعتقاداته) في صفحات، ثم عرضوا ذلك على المشايخ حتى يظفروا بسقطةٍ ما، فما استطاعوا. ومع ذلك، عقدوا للحلاج محاكمة (مغلقة) جاءت أخبارها في كتب التاريخ، كما يلي:

وجدوا في كتب الحلاج عبارة تقول إن الإنسان إذا عجز عن الذهاب للحج، يعمد إلى موضعٍ في بيته فيطهِّره ويعمل فيه ما يشبه المحراب، ثم يغتسل ويُحرم ويطوف سبعة أشواط، فتُحسب له حجة. فأقرَّ الحلاج بأن رأى ذلك مكتوبًا في (كتاب الإخلاص) للحسن البصري، فزعق فيه الفقيه (القاضي) أبو عمر: كذبت يا حلال الدم، هذه زندقة يجب بها القتل. ولنترك الذهبي يروي لنا بقية ما جرى: تعلَّق الوزير حامد بما قاله الفقيه (أبو عمر) وأمر بكتابته، فتشاغل أبو عمر بالكلام مع الحلاج، فألحَّ عليه «حامد» وقدَّم له الدواة فكتب بإحلال دمه. ودعا الوزيرُ بقية الفقهاء لتأييد الحكم، فقال له الفقيهُ الآخر «أبو جعفر البهلول» الذي كان يشارك في محاكمة الحلاج: لا يجب بهذا قتلٌ، إلا إذا أقرَّ الحلاج أنه يعتقده، لأن الناس قد يروون الكفر ولا يعتقدونه.. فلم يأخذ الوزير بهذه (الفتوى) وراح يجمع توقيعات الفقهاء الحاضرين على الحكم بالإعدام، والحلاج يصيح: ظهري حمى ودمي حرام.. فلم يلتفت إليه أحد من الحاضرين، ثم أرسل الوزير بالتوقيعات التي جمعها

إلى الخليفة العباسي «المقتدر» واستأذنه في قتل الحلاج، وألحَّ، فأذن له الخليفة. فلما أصبح استدعى الحلاج وضربه ألف سوط، فما تأوّه وما زاد عن ترديد «أَحَدٌ أَحَد» فرفعوه على الصليب، وقطعوا يديه، ثم رجليه، ثم حَزُّوا رأسه بالسيف، ثم أحرقوا جثته وحملوا رماده إلى منارة المسجد وألقوه في الهواء لتُسفيه الرياح.. كان ذلك سنة ٣٠٩ من الهجرة النبوية المباركة.

ومع أن المؤرخ «شمس الدين الذهبي» الذي عاش بعد الحلاج بأربعة قرون من الزمان، وهو الذي ذكر أخباره؛ لم يكن يحب سيرة الحلاج ويتشكّك في عقيدته، إلا أنه حكى ما كان له وما عليه، وذكر في أثناء كلامه رأيه الذي يجب أن أختم به هذه المقالة.. قال الذهبي[1] ما نصُّه:

ما ينبغي لك يا فقيه أن تبادر إلى تكفير المسلم إلا ببرهانٍ قطعيٍّ، كما لا يسوغ لك أن تعتقد العرفان والولاية فيمن قد تبرهن زَغَله. فلا هذا ولا ذاك، بل العدلُ أن من رآه المسلمون صالحًا محسنًا، فهو كذلك، وأن مَنْ رآه المسلمون فاجرًا أو منافقًا، فهو كذلك. أما مَنْ كانت طائفة من الأمة تضلّله، وطائفة تثني عليه وتبجّله، وطائفة ثالثة تقف فيه وتتورّع من الحطِّ عليه؛ فهو ممن ينبغي أن يُعرض عنه، وأن يفوِّض أمره إلى الله، وأن يُستغفر له في الجملة. لأن إسلامه أصليٌّ بيقين، وضلاله مشكوكٌ فيه. فبهذا تستريح، ويصفو قلبك من الغلِّ للمؤمنين. ثم اعلمْ أن أهل القبلة كلهم، مؤمنهم وفاسقهم، سوى الصحابة؛ لم يُجمعوا على مسلم بأنه سعيدٌ ناجٍ، ولا أجمعوا على مسلم بأنه شقيٌّ هالك. حتى إن أبا بكر الصديق وهو فرد الأمة، تفرَّقوا فيه. وكذلك عمر بن الخطاب، وكذلك عثمان وعليّ وابن الزبير والحجاج والمأمون وبشر المريسي وأحمد بن حنبل والشافعي والبخاري والنسائي، وهلمَّ جرا من الأعيان في الخير والشر إلى يومك هذا. فما من إمام كاملٍ في الخير، إلا وهناك أناسٌ من جهلة المسلمين يذمُّونه ويحطُّون عليه، وما من رأسٍ في البدعة إلا وله أناسٌ ينتصرون له..

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء، الجزء الرابع عشر، صفحة ٣٤٣ وما بعدها (طبعة: مؤسسة الرسالة، بيروت).

فانصفْ وتورَّع واتقِ، وحاسبْ نفسك.. وإذا شككت في شخصٍ ولم تعرف حقيقته، فتبرأت مما رمي به؛ أرحت نفسك، ولم يسألك الله عنه أصلًا.

..انتهى كلام الذهبيِّ، الذهبيُّ! وما انتهتْ من النفوس شهوةُ الحسبة وحُمَّى الحكم على أفئدة الناس، وعلى أفكارهم.

اضْطهادُ الطَّبَريّ

يعرف الكثيرون اسم «الطبري» حتى لو كانوا لم يقرءوا له كتابًا من كتبه الكثيرة، التي ذاعت في زمانها وشاعت في تراثنا خلال الألف سنة الماضية، واشتهر منها كتاباه الكبيران المعروفان باسمه: تاريخ الطبري، تفسير الطبري. ولا يعرف كثيرون الويلات التي لقيها هذا العالم الجليل، الذي ثار عليه الثائرون لما احتسب عليه المحتسبون، الظانُّون أنهم وحدهم المختصون بالصواب.. وما عداهم على باطل. ولنترك شمس الدين الذهبي، الذي ظهر لنا من عبارته اعتداله، يحدثنا عن الإمام الطبري (محمد بن جرير، المتوفى سنة ٣١٠ هجرية) ثم نروي محنته مع الحنابلة، حسبما رواها ياقوت الحموي في موسوعته «معجم الأدباء».. ولسوف أنقل فيما يلي بعضًا من كلام الذهبي، المعروف بتدقيقه في رواية الأخبار، في حقِّ ابن جرير الطبري: هو الإمامُ العَلَمُ المجتهد، صاحب التصانيف (المؤلفات) البديعة، طَلَبَ العلم وأكثر الترحال، ولقي نبلاء الرجال من أفراد الدهر علمًا وذكاء. استقر في أواخر أيامه ببغداد وكان من كبار أئمة الاجتهاد، يُرجع إلى رأيه ويُحكم بقوله، لأنه جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره. فكان حافظًا للقرآن، عارفًا بالقراءات، بصيرًا بالمعاني، فقيهًا في أحكام المصحف، عالمًا بالحديث، عارفًا بأقوال الصحابة والتابعين.. صادقًا، حافظًا، إمامًا في الفقه، علامةً في التاريخ.. لا يقبل هدايا الأمراء والوزراء، ويرد ما يبعثون به إليه من أموال.. مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم أربعين ورقة، وكان ممن لا تأخذه في الله لومةُ لائم، مع عظيم ما يلحقه من الأذى والشناعات، من جاهلٍ أو حاسدٍ أو ملحد. أراد أن يكون كتابه في التاريخ ثلاثين

ألف ورقة، فقالوا له إن هذا مما تفنى الأعمار قبل تمامه، فقال: ماتت الهمم، إنا لله! واختصر الكتاب في ثلاثة آلاف ورقة. وابتدأ بتأليف كتاب «تهذيب الآثار» لكنه مات قبل تمامه، ولو تمَّ الكتابُ لكان يجيء في مائة مجلد.. قال أبو بكر بن بالويه: ما أعلمُ على أديم الأرض أعلمَ من محمد بن جرير، ولقد ظلمتْه الحنابلة.

وقد ذكرنا فيما سبق طرفًا من محنة الإمام أحمد بن حنبل مع أهل زمانه، بسبب ما قام به بعض المعتزلة الذين مارسوا عليه الحِسبة واستعدوا عليه الحكام حتى كان ما كان من حكايته الأليمة. والعجيبُ في الأمر، أننا حين ننظر في التأريخ ونتأمل مسيرته، نكتشف أن ميراث الاضطهاد يندفع دومًا باضطهادٍ مضاد، حسبما قال الراهب هيبا في رواية «عزازيل»، وحسبما نرى في الوقائع الكبرى المشهورات.. في علاقة الوثنية بالمسيحية المبكرة ثم كَرَّة المسيحيين على الوثنيين، وفي علاقة اليهود بطاحنيهم من أهل أزمنتهم وصولًا إلى ما نراه اليوم من طحنٍ يهوديٍّ لشعب فلسطين، فضلًا عما جرى بين المسلمين والصِّرب، والعرب والفرس.. وغير أولئك وهؤلاء من الجماعات التي ظُلمتْ، ثم ظَلَمتْ.

توفي الإمام أحمد بن حنبل بعد معاناته الطويلة من المحنة، وما لبث مذهبه الفقهي أن انتشر وصار له أتباعٌ كثيرون في بغداد، هم: الحنابلة. وبالمناسبة، فنحن نقول في كلامنا العامي (اليومي) للشخص المتشدِّد في الدين أنه «حنبلي» مع أن مذهب الإمام ابن حنبل، في واقع الأمر من أكثر المذاهب الفقهية تسامحًا في التطبيقات الفقهية المسماة اصطلاحًا «الفروع» بما في ذلك اجتهادات فقهاء المذهب الحنبلي المشهورين، من أمثال ابن تيمية. غير أن صرامة الإمام ابن حنبل في موقفه العقائدي المتعلِّق بأصول الدين، خصوصًا بصدد مشكلة خلْق القرآن، ثم تشدُّد الحنابلة من بعده في هذه المسائل (الكلامية) جعل الفكرة العامة عند (العامة) عن الفقه الحنبلي الذي هو متساهلٌ متسامح، هي الفكرة المشهورة التي نعبر عنها في قولنا «فلان حنبلي» أي متصلِّب الرأي ومتشدد.

وقد تشـدَّد الحنابلة من بعد إمامهم، أو بالأحرى تشـدَّد بعضهم، لأسبابٍ لا تتعلق بالفقه والتطبيقات الشرعية. ومن ذلك ما جرى في بغداد بين الحنابلة والإمام الجليل محمـد بـن جرير الطبـري.. ولنترك «ياقـوت» يروي: لمـا قدم الطبري من طبرسـتان إلـى بغـداد، تعصَّب عليه أبو عبد الله الجصَّاص وجعفر بـن عرفة والبياضي، وقصده الحنابلـة فسـألوه عن أحمد بـن حنبل في الجامع، يوم الجمعـة، وعن رأيه في حديث الجلوس على العرش.

وهنا لا بد من الإشـارة إلى أن الأمرين اللذين سُـئل عنهمـا الطبري، هما من قبيل الآراء والرؤى التي لا يحق لأحدٍ أن يفرض على غيره رأيًا منها أو رؤية، وهمـا ليسـا من قبيل (الأفعال) التي يمكن محاسـبة صاحبها عليها، ولكن أهل الحسـبة والاحتـساب على الأفكار والتفتيـش في الأفئدة، يحاسبون غيرهم على آرائهم، لا أفعالهم.. ويمكن لنا توضيح المسـألتين اللتين سأل الحنابلةُ الطبريَّ عنهما، على النحو التالي:

أما حديث «الجلوس على العرش» فهو مسـألةٌ عقائدية / تاريخية، نشـأت من أن بعضهـم فسّـر الآيـة القرآنيـة ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾ [الإسـراء: ٧٩]. تفسـيرًا مفـاده أن النبي سـوف يجلس على العرش يـوم القيامة. وهو مـا كان الطبري يرفضـه ويعتبره من قبيل المبالغة، مؤكدًا أن المراد من الآية القرآنية هو إثبات شـفاعة النبـي يوم القيامة في المسـلمين، وليس جلوسـه على عرش الله عـزَّ وجلَّ! لأن ذلك «محال».. وقد أنشد الطبري حين سأله الحنابلة عن ذلك، شعرًا:

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

وأمـا رأي الطبـري فـي الإمام ابن حنبل، فـكان يتلخَّص في أن ابـن حنبل إمامٌ في «الحديـث الشـريف» وليـس في الفقـه. علمًا بأن الطبري لم يقلل من شـأن ابن حنبل، بل أعلى من شـأنه كثيرًا وتابعه في موقفه من مشـكلة خلق القرآن. وفي كتابٍ للطبري عنوانـه «صريـح السُّـنة» يقول مـا نصُّه: وأمـا القول في ألفـاظ العباد بالقـرآن، فلا أثر (حديـث) فيـه نعلمه من صحابـيٍّ ولا تابعيّ، إلا عن الذي في قولـه الغنى وفي اتباعه الرُّشد والهُدى، الإمام المرتضى أبي عبد الله أحمد بن حنبل رضي الله عنه، ولا قول

في ذلك عندنا يجوز أن نقوله، غير قوله؛ إذ لم يكن لنا إمامٌ نأتمّ به سواه، وهو الإمامُ المتَّبعُ رحمة الله عليه.

نعود إلى ما رواه ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» حيث يحكي لنا أن الحنابلة حين ذهبوا يوم الجمعة إلى المسجد وسألوا الطبري عن ابن حنبل وحديث الجلوس على العرش، قال: أما ابن حنبل فلا يعد خلافه (فقهه لا يُعتد به) ولا رأيتُ له أصحابًا (أتباعًا) يعوَّل عليهم، وأما حديث الجلوس على العرش فمحال.. فلما سمع منه الحنابلة ذلك وثبوا ورموه بمحابرهم (دواة الحبر) وكانت ألوفًا، فقام الطبري بنفسه (هرب) ودخل داره، فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، فذهب صاحب الشرطة ومنع عن الطبري العامة، ووقف على بابه يومًا إلى الليل، وأمر برفع الحجارة».

ويخبرنا المؤرِّخون أن مأساة الطبري مع الحنابلة، لم تقف عند هذا في حياة الطبري وعند وفاته. قال ابن عساكر في (تاريخ دمشق) والبغدادي في (تاريخ بغداد) والذهبي في (سير أعلام النبلاء) إن الطبري احتجب في بيته، ولم يكن مسموحًا لأحد أن يزوره! وبحسب العبارة التراثية التي وردت في المصادر السابق ذكرها: كان الطبري لا يظهر، وكانت الحنابلة تمنع الدخول عليه.. ويروي ابن كثير في كتابه (البداية والنهاية) أن الطبري حين مات، دُفن في بيته؛ لأن بعض عوام الحنابلة ورعاعهم، منعوا من دفنه نهارًا. وهكذا انتصر الإرهاب والتطرف على عالمٍ جليل، عانى في حياته وعند وفاته.

وإذا تأملنا محنة الطبري وتعرَّفنا على المزيد من تفاصيلها، سوف تظهر لنا حقائق مهمة؛ منها أن الخلاف كان أصلًا، وخصومة الرأي، بين الطبري و«ابن أبي داود» الذي كان زعيم الحنابلة؛ فحرَّك ابنُ أبي داود المسألة لتُوقع بين الطبري وابن حنبل، فتصير الوقيعةُ عالية الوقع. ومنها أن «ابن أبي داود» بعدما صعد بالأمر إلى شخص ابن حنبل، حتى يضمن ثورة عموم الحنابلة، وانحيازهم التام؛ تصعَّد بالخلاف مع الطبري بأن استعدى عليه السلطان، وشنَّع عليه بتهمة التشيُّع. ومنها: لم يفعل «ابن أبي داود»

فعلًا عنيفًا تجاه الطبري، وإنما أطلق شرارة أتباعه وشرور العوام، فبقي هو كما لو كان بريئًا مما لحق بالطبري.

إذن، هـو (أسـلوب) واحدٌ، قديم وجديد في الآن ذاته؛ فهذا «الشـخص» الموتور يختلـف فـي الرأي مـع مفكر أو أديـب أو مجتهد في أمـور الدين، فيزعـق على الملأ بأنه كافرٌ أو هرطوقيٌّ أو شـيعيٌّ أو شـيوعيٌّ، أو أي شيء مكروه، فيـسمع العوام زعيقه وينـــاقون وراءه فيفتكـون بالضحيـة، بينمـا «الجاني» الـذي يلبـس مــوح «البراءة» و«الدفـاع عن العقيـدة» و «إعلاء كلمة الـرب» و «الدفاع عن الإيمـان» يظل متواريًا، حتى تقع المأسـاة التي سـوف يسـميها بعد وقوع الويلات بأسـماء وعناوين من مثل: الجزاءُ العادل من الســماء.. نُصرةُ الربِّ للمظلوميـن.. العدالةُ الإلهيـة.. انتصـارُ الحق في النهاية!

مطاردةُ طه حسين

أخطـأ الدكتـور طه حسـين «عميـد الأدب العربـي» حين أهـدى كتابًا إلـى الذين لا يعملـون، ويضيرهـم أن يعمـل الآخـرون. ولخطأ العميـد في هذا (الإهـداء) عدة وجـوه، أولهـا أن هـؤلاء الذيـن ذكرهـم لا يسـتحقون أصـلًا أن يُهدى إليهـم كتابٌ، ولا حتى حرف، فهؤلاء كانوا دومًا أقلّ من أن يشغل باله بهم.

وأخطـأ العميـدُ، حين ظنَّ أن كلامه إلـى هؤلاء «الذين لا يعملـون.. إلخ» فيه لومٌ وإدانـةٌ لهـم. وهم في حقيقة أمرهـم لن يهمهم اللوم ولن يشـعروا يومًا بالإدانة، مهما قيـل لهم من عبـارات تأنيب فيها تلويـح وتعريض بالمراد. وأخطـأ العميدُ، حين ظنّ أن هـؤلاء «يضيرهـم أن يعمـل الآخرون» فهم فـي واقع الأمر لا يتضررون فحسـب، وإنمـا يعملـون ضد الذين (يعملـون)، ولطالما اجتهـدوا من أجل إطفـاء نور العقول بالحسـبة على الأفكار والأفئدة، التي كانت دومًا سـيفًا مسـلطًا على كل مفكرٍ وعالمٍ وأديـبٍ وفقيـه، دون تمييـز. وكلَّما تراخى المجتمـع، أو تقاعس عـن مواجهة هؤلاء

(المحتسبين) القدامى والمعاصرين، تحدث المحن وتجري الويلات وتتقصَّف الأقلام ويقع الظلم والإظلام التام.

بدأت محنةُ طه حسين بدايةً تافهة، حين أراد أحد الأشخاص المغمورين أن يُلقي محاضرةً عامة في كلية الآداب بجامعة القاهرة (الجامعة المصرية الوحيدة آنذاك) فرأى طه حسين أن هذا الشخص غير مؤهَّل لذلك، وموضوع محاضرته غير جدير بإقامتها.. وكان طه حسين في موقفه هذا ينتصر للجدية في مواجهة السبهللة، ويُعلي من مكانة الجامعة حتى لا يركب مدرجاتها الجهلة والمتنطِّعون. لأنه كان قد درس في السُّربون، وتعلَّم جيدًا، وأراد أن يتعلَّم الناس في مصر علمًا جيدًا، ويلحقوا بركب التقدم الإنساني الحديث بالصيغة التي طرحها بعد ذلك في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) حيث طرح الرؤية الخاصة بالثقافة المتوسطية، التي نجتهد الآن في تطبيقها بعناءٍ وعنتٍ شديدين.

المهم، قام هذا «الشخص» الذي رُفض اقتراحه، بإثارة الغبار في الوجوه وأشعل حربًا ضد طه حسين، متهمًا إياه بازدراء الأديان! واستشهد على الاتهام بفقرات من كتاب «في الشعر الجاهلي» وقام بتقديم بلاغ للنيابة! وقد حدثنا خيرى شلبي في كتابه (محاكمة طه حسين) عن بقية الوقائع، فكان مما رواه: وفي يوم ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم الشيخ حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر، ببلاغ لسعادة النائب العمومي، يتَّهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية، بأنه ألَّف كتابًا أسماه (في الشعر الجاهلي) ونشره على الجمهور، وفي هذا الكتاب طعنٌ صريحٌ في القرآن».. وكان من الممكن أن يُحفظ هذا البلاغ ولا يلقى اهتمامًا مذكورًا، لولا أن شيخ الجامع الأزهر أرسل بتاريخ ٥ يونيو سنة ١٩٢٦ إلى سعادة النائب العمومي، خطابًا يبلغه بتقريرٍ رفعه علماء بالجامع الأزهر عن كتاب ألفه طه حسين المدرِّس بالجامعة المصرية أسماه (في الشعر الجاهلي) كذَّب فيه القرآن صراحةً وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وسلَّم وعلى نسبه الشريف، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين، وأتى فيه بما يخلُّ بالنظم العامة ويدعو الناس إلى الفوضى! وطلب شيخُ الأزهر باتخاذ

الوسـائل القانونية الفعَّالة ضد طه حسـين، وتقديمه للمحاكمة.. وبتاريخ ١٤ سبتمبر سنة ١٩٢٦ تقدم عبد الحميد البنَّان عضو مجلس النواب، ببلاغ ذكر فيه أن الأستاذ طه حسـين المدرس بالجامعة المصرية، نشر ووزَّع كتابًا أسماه (في الشعر الجاهلي) طعن وتعدَّى فيه على الدين الإسلامي، وهو دين الدولة، بعبارات صريحة.

وكان الأسلوب الذي يتخذه طه حسين في بحثه، أسلوبًا أوروبيًّا لم يكن سائدًا ولا معروفًا في مصر، هو (المنهج الديكارتي) أو منهج الشك من أجل الوصول إلى اليقين، وقد استخدمه طه حسين بأن بدأ بالشك في الأحكام السابقة التي صدرت عن الشعر الجاهلي، ومسح عنها قشرة الزمن وعرَّضها للضوء، ثم أعاد النظر فيها وفي النصوص نفسها، على هَدْيٍ من ثقافته العصرية المتجدِّدة والمتطوِّرة، وانتهى إلى أن الشعر الجاهلي في حقيقة أمره منتحل (مزوَّر)، وأن الحياة الدينية والسياسية والعقلية والاقتصادية للعرب قبل الإسلام، لا يمكن أن يمثِّلها الشعر الجاهلي..

ولم تكن أزمة كتاب «في الشعر الجاهلي» هي الأولى في حياة طه حسين، فقد سبقتها أزمة كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» التي بدأت بطعنٍ قدَّمه أحد أعضاء الجمعية التشريعية، واتهم فيه طه حسين بالإلحاد، وطالب بحرمانه من حقوق الجامعيين، وسحب شهاداته وإجازاته الدراسية (مع أن ذلك الكتاب أجازه للدكتوراه، ثلاثةٌ من أئمة علماء الأزهر) لكن تلك الأزمة ماتت في مهدها، حيث أخمدها «سعد زغلول» الذي كان رئيسًا للجمعية التشريعية آنذاك، إذ استدعى الطاعن وأقنعه بسحب الطعن لأنه بذلك يسيء إلى الجامعة المصرية وإلى الأزهر معًا.

نأتي لتحقيق النيابة مع طه حسين، وهو التحقيق الذي نُشِرَتْ نصه الكامل (مطبعة الشباب) في كتيب صدر سنة ١٩٢٧، وبين يدي نسخة منه أُرسلت مطبوعة إلى طه حسين[١]، نقرأ في الكتيب نصَّ التحقيق الذي بدأ بما يلي:

س: هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى، وبيان الفرق بين لغة حِمْيَرَ ولغة عدنان، ومدى هذا الفرق، وذكر بعض أمثلة تساعدنا على فهم ذلك؟

(١) النسخة محفوظة حاليًا في قسم الكتب النادرة بمكتبة الإسكندرية.

ج: قلتُ إن اللغة الجاهلية في رأيي، ورأي القدماء والمستشرقين، لغتان متباينتان.. ولغة حِمْيَرَ مخالفة للغة العربية الفصحى. وأما إيراد النصوص والأمثلة، فيحتاج إلى ذاكرة لم يهبها الله لي، ولا بد من الرجوع إلى الكتب المدوَّنة.

س: هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا لنا هذه المراجع، أو تقدِّموها لنا؟

ج: أنا لا أقدِّم شيئًا.

س: هل يمكن لحضرتكم أن تبيِّنوا، إلى أي وقتٍ كانت اللغة الحِمْيَرِية موجودة، ومبدأ وجودها إن أمكن؟

ج: مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده، ولكن لا شك في أنها كانت معروفة تُكتب قبل القرن الأول للمسيح، وظلت تُتكلم إلى ما بعد الإسلام، ولكن ظهور الإسلام وسيادة اللغة القُرشية محا هذه اللغة شيئًا فشيئًا، كما مُحي غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية، وأقرَّ مكانها لغة القرآن.

س: هل يمكن لحضرتكم أيضًا، أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية، ولو بوجه التقريب؟

ج: ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية، وكل ما يمكن أن يُقال بطريقة علمية هو أن لدينا نقوشًا قليلة جدًا، يرجع عهدها إلى القرن الرابع للميلاد..

ويعد كثيرٍ من «السين والجيم» في تلك القضية العلمية التي كان يجب مناقشتها في المؤتمرات والمحافل المتخصصة، وليس في سراي النيابة، اكتشف رئيسُ النيابة أن القضية ملخصها أن «طه حسين» يرى القرآن الكريم حُجةً على الشعر الجاهلي، والشعر الجاهلي ليس حجة على القرآن، لأنه مشكوك في روايته. وبعد التحقيق الطويل، كتب «محمد نور» رئيس نيابة مصر، مذكرةً قانونية وفكرية بديعة، استشهد فيها بالإمام الطبري (صاحب واقعة الاضطهاد التي ذكرناها) وبغيره من أعلام العلماء في تراثنا، وانتهى إلى ما يلي: إن للمؤلف طه حسين، فضلًا لا ينكر في سلوكه طريقًا جيدًا للبحث، حذا فيه حذو العلماء من الغربيين. ولكنه لشدة تأثر نفسه بما أخذ عنهم، تورَّط في بحثه حتى تخيَّل ما ليس بحق، أو ما يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق..

وحيث إنه مما تقدَّم، يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدِّي على الدين، بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه، إنما أوردها على سبيل البحث العلمي، مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها.. وحيث إن القصد الجنائي غير متوفر، فلذلك: تُحفظ الأوراق إداريًّا.. (القاهرة في ٣٠ مارس ١٩٢٧).

كانت تلك هي «بدايات» المطاردة التي ظلت تلاحق طه حسين من بعد ذلك، طيلة حياته، حتى حوَّلتها جحيمًا لا تهدأ فيه نيرانُ المحتسبين، المتعقبين لكل كلمةٍ شاردة أو عبارة عابرة، المفزعين بالأهوال والتهليلات والمظاهرات.

اعتدائي على التراث الإسلامي

في العام ٢٠٠٧ دُعيتُ إلى ألمانيا (دعوة خاصة) للمشاركة في مؤتمر المستشرقين الألمان الذي يُعقد كلَّ أربعة أعوام بحضور قرابة ألف مستشرق ألماني، في مدينة فرايبورج الألمانية الواقعة في قلب المنطقة الشاسعة المسماة من شدة اخضرارها الغابة السوداء. وكانت دعوتي للمؤتمر (خاصة) لعدة أسباب، أولها أنه ليس من عادة هذا المؤتمر استضافة باحث غير ألماني، فضلًا عن كوني غير أوروبي. وثانيها أن المشاركة المطلوبة مني في المؤتمر، كانت إلقاء محاضرة عن تجربتي في تحقيق موسوعة «الشامل لابن النفيس» احتفاءً بحصولي على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي (للمرة الثانية) عن تحقيقي لهذا الكتاب الموسوعي، الذي صدر عن المجمع الثقافي بأبو ظبي في ثلاثين جزءًا، عدَّها المتخصِّصون إضافةً كبرى في ميدان العمل التراثي.. ولأن الناس في بلادي «جارحون كالصقور» كما يقول صلاح عبد الصبور، لم يلتفتوا إلى نشرتي للكتاب ولم يحتفوا بحصوله على الجائزة، فقد كان الاهتمام الألماني بمشاركتي في المؤتمر، أمرًا ذا خصوصية. وكانت الدعوة (خاصة) لأن المؤتمر انعقد في المدينة التي اكتشف فيها الطبيبُ المصري «محيي الدين التطاوي» سنة ١٩٢٤ ميلادية، أن ابن النفيس هو مكتشف الدورة الدموية الصغرى، قبل وليم هارفي بمائتي سنة. ومن جامعة فرايبورج حصل هذا الطبيب المصري النابه، على

درجة الدكتوراه في السنة المذكورة، برسالته الجامعية التي كانت بعنوان: الدورة الدموية الصغرى عند ابن النفيس.

كانت أيام المؤتمر بديعة التنظيم، متعددة الفوائد، خاصةً أنه انعقد في الجامعة ذاتها التي اشتهرت عالميًا بأن اثنين من أساتذتها صارا من أهم مفكري وفلاسفة القرن العشرين، وهما: هيدجر وهوسرل.. المهم، أنه بعد وصولي إلى مطار القاهرة بنصف ساعة، حيث كنتُ قد اتخذت أول طريقي إلى الإسكندرية، تلقيتُ اتصالًا تليفونيًا من «مدير نيابة شرق الإسكندرية» يستدعيني للمثول بين يديه. استفسرتُ منه عن السبب، فقال إنني سوف أعرف حين أحضر التحقيق. تحقيق نيابة! ما الذي اقترفتُه حتى تُحقِّق معي النيابة؟ انجلى الأمر العجيب وتوالت الغرائب، حين دخلتُ صباح اليوم التالي على مدير النيابة، فواجهني على الفور بالسؤال الذي تتالت بعده الأسئلة التي مفادها:

س : كيف ترد على اتهامك بالاعتداء على التراث العربي الإسلامي؟

ج : لستُ متَّهمًا بذلك حتى أردّ الاتهام.

س : بل أنت مُتَّهمٌ. وهذا تقريرٌ كتبه ثلاثة أساتذة كبار، يؤكِّد أنك اعتديت على التراث العربي، لأنك نشرت مخطوطة لأبي بكر بن زكريا الرازي، عنوانها «مقالة في النقرس» وذكرت في مقدمة التحقيق، أن الرازي كان يقول بمبدأ القدماء الخمسة.. وهناك خمسون خطأً آخر في كتابك.

ج : ولكن الرازي كان يقول بذلك، وله رسالة بعنوان (القول في القدماء الخمسة) نشرها في مصر سنة ١٩٣٤ المستشرق الشهير «باول كراوس» الذي كان يعيش في القاهرة ويدرِّس بجامعتها. وهناك كتاب لأبي حاتم الرازي، في الردِّ على أبي بكر الرازي في قوله بالقدماء الخمسة، وهو أيضًا كتاب منشور ومتداول.. فأين المشكلة، وما هي الأخطاء الخمسين التي وقعتُ فيها؟

مَدَّ لي مدير النيابة يده بالتقرير الذي فيه الأخطاء الخمسون المزعومة، فرأيت العجب العجاب: خطأ لأنني قلت كذا وكذا اعتمادًا على المرجع الفلاني، وكان

يمكن لي أن أرجع إلى المرجع العلّاني! خطأ لأنني فهمتُ كلمة كذا على النحو الفلاني، وهي تحتمل أيضًا المعنى العلّاني! خطأ لأن المطبعة قرنت بين حرفَي النون والراء في كلمة كذا، فصار من الجائز أن تقرأ على النحو الفلاني، مع أن صوابها هو النحو العلاني! ثم بلغت هذه (العلل) مداها، حين ضبط التقرير خطأً مريعًا ورد كما يلي: في صفحة كذا سطر كذا، توجد «فصلةٌ» وصوابها أن تكون فصلة منقوطة.

سألتُ مدير النيابة، ما دام الأساتذة الذين كتبوا التقرير لهم مآخذ على نشرتي لمخطوطة الرازي، فلماذا لم يكتبوا مقالًا عن ذلك وينشروه في مجلة علمية، أو حتى في جريدة يومية؟ وإذا كانوا غيارى على تراث أبي بكر الرازي، فلماذا لم ينشروا أي مخطوطة من مخطوطاته الكثيرة المنسية؟ فأجاب مدير النيابة: «هذا ليس موضوعنا الآن».. وهنا شعرت بأن الأمر قد يتطور، فاستأذنت في الاتصال تليفونيًا بمحام، وكلّمت «د. محمد سليم العوّا» نظرًا لأنه باحث كبير ومحام معروف، وبيننا محبة قديمة. طلب مني د. العوّا، أن أسأل مدير النيابة الذي يحقّق معي، عن «التكييف القانوني للقضية» ففعلت فقال الرجل بهدوء: قضية أمن دولة عُليا.

هنا انفجرت غاضبًا، وقلتُ لمدير النيابة ما نصه: أي دولة تقصد، وما دخل أمن الدولة بالبحث التراثي ونشر المخطوطات، والرازي هذا الذي تحقّق معي بسببه لم يكن مصريًا أصلًا، ولا جاء يومًا لمصر، وكانت وفاته قبل أكثر من ألف ومائة عام، سنة ٣١٣ هجرية.. سمعني د. العوّا، فقال: قُل لمن يحقق معك، أن يحوّل القضية إلى المحكمة، ونحن سنعرف كيف ندافع عن أنفسنا. سكت لحظةً ثم أضاف بالعامية: إحنا لازم نشوف البلد دي، آخرتها إيه.

أغلقت الخط، وقلتُ لمدير النيابة ما قاله الدكتور العوّا من أننا نريد أن نذهب للمحكمة (ولم أضف العبارة الأخيرة) فقال: لا بد أولًا من الحصول على موافقة وزير الثقافة، لأن هذه قضية حسبة على التراث القومي، وفاروق حسني هو صاحب الحق القانوني في تحويل البلاغ إلى قضية، من عدمه.. هنا تواردت على ذهني أفكار متضاربة، منها: ما هذا العبث الذي كُتب عليَّ أن أشهده في هذا الوطن العجيب

الـذي كلمـا أعطينـاه بإخلاصٍ ينالنـا الويلُ؟ كيف يجـوز للفنان «فاروق حسـني» أن يقرر أمرًا يتعلق بالعمل التراثي لشـخص قدَّم (وحده) للتراث العربي، أكثر مما قدمته وزارة الثقافـة المصريـة بكل إمكاناتها؟ هل يمكن أن يوافق وزير الثقافة على تحويلي للمحكمـة بتهمـة الاعتداء على التـراث العربي، وهو الذي كان منذ شـهرين في دولة «البحريـن» فسـأله المثقفون هناك عن السـبب في أنهم يسـمعون دومًـا عن الأعمال التراثيـة من الإسـكندرية، وليس مـن القاهرة التي فيهـا دار الكتب المصرية! فابتسـم وقال على الملأ: في الإسكندرية يوجد الدكتور يوسف زيدان.

.. وبعد أسابيع، جاءت موافقة وزير الثقافة «فاروق حسـني» على إحالتي للمحكمة بالتهمـة المذكـورة، فأُحيلـت القضيـة (ويـا للعجب) إلـى محكمةٍ شـهيرة بأحكامها الصارمة السـريعة، وإن كان اسمها يقطع بانقطاع صلتها بالأمر! فهي «محكمة الدخيلة الاقتصادية، بغرب الإسكندرية».. وهكذا صرتُ رسميًّا، متهمًا تجرى محاكمته بتهمة الاعتداء على التراث.

مبـدأ هـذه القضيـة، وسرُّها، أنني رفضـت بحثًا تقدم بـه «شـخص» كان يريد أن يشارك في مؤتمر علمي، انعقد تحت رئاستي. وقد رأت اللجنة التي تراجع البحوث، أن المقترح المقدَّم من هذا الشخص لا يرقى للمشاركة في المؤتمر، فلما أبلغته بذلك ثار وانهار وتوعَّدني بالويل والثبور وعظائم الأمور، وأمطرني بمحاضر بوليس تدَّعي أننـي أحـول دون دخوله المؤتمر. ثم راح ينشـر مقالات ضدي فـي الجرائد محدودة الطبعـات، ويتطاول عليَّ بالقول ويبالغ في السـبِّ والقذف مـن غير داع.. وظل على هـذا الحـال زمنًـا، حتى أقمتُ ضده دعوى «سـبٍّ وقـذف» فصـدر فيهـا الحكمُ ضده بالإدانـة وتغريمـه خمسـة آلاف جنيه، وبإحالـة الأمر إلى قـاضٍ مدنـي لتحديد قيمة التعويـض المناسـب لي نظيـر جنايته عليَّ بالسـبِّ والقذف.. (ولا تـزال القضية هذه منظورة أمام القضاء المدني).

وفي تلك الأثناء كان هذا الشـخص يبعث بما لا حصر له من شـكاوى وشـكايات ونكايـات، ضدِّي إلـى كل الجهات: محافظ الإسـكندرية، مدير مكتبة الإسـكندرية،

الصحف القومية والحزبية.. ويفرح كلّما نظر واحدٌ من هؤلاء فيما يرسله، ولا يحزن حين ينتهي الأمر بالوريقات المرسلة إلى سلة المهملات.. وفي لحظة (إبداع) قرر هذا الشخص أن يرسل بشكاواه للنائب العام، كي يتحرك ضدي قانونًا! وأحال النائب العام الأمر للنيابة، فكانت تحفظ التحقيق مرةً بعد مرة، فيعاود الشخص ذاته تقديم الشكايات من جديد، على اعتبار أنه «غيور» على التراث الإسلامي و«حريص» على عدم الاعتداء على «الإمام» الرازي.. والمسألة في نهاية الأمر، لا تكلّفه إلا تقديم بعض الوريقات (دون رسوم) ثم يخرج ليقول للصحف إنه يواجهني!

مع تكرار المحاولة، أحالت النيابة الأمر إلى وزارة الثقافة لإعداد تقرير، فاعتذرت الوزارة لأنها ليست جهة اختصاص. فاقترح الشخص ذاته على النيابة، أن تُسأل في الأمر كلية الآداب بجامعة القاهرة (مع أنها ليست جهة اختصاص أيضًا) فأرسلت النيابة إلى الجامعة تطلب تقريرًا، فجاءها تقريرُ الأخطاء الخمسين المشار إليه فيما سبق. وقد تم نشر هذا التقرير بالصحف والمجلات المصرية، قبل أن يصل إلى (النيابة) التي طلبته، بأكثر من شهرين.

انصرفتُ يومها من سراي النيابة، بعدما أوضحتُ للمحقِّق أن هذا الأمر مخزٍ لنا جميعًا، وأن كتابي (مقالة في النقرس) و(الشامل في الطب) نالا جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، بعد تحكيم دولي قام به متخصِّصون معروفون دوليًا بمكانتهم العلمية. وأن كتابي المشكوَّ به، لم أتقاضَ عليه أيَّ أجرٍ أو مقابلٍ لأنه صدر عن مؤسسة غير ربحية «مكتبة الإسكندرية» وهو يُباع بسعر التكلفة.. فكان آخر ما قال: هذه هي الإجراءات القانونية، ولا بد من اتباعها.

ولما فوجئت بأن الأمر تحوَّل بالفعل إلى محاكمة، تعجَّبتُ من أن (الوزارة) رأت أن تقرير (جامعة القاهرة) يستوجب أن أُحاكم بتهمة الاعتداء على التراث. مع أنها الوزارة ذاتها التي صدر منها قبل عام «قرار وزاري» بعضويتي في: اللجنة القومية العليا للمخطوطات، وهي اللجنة التي بقيتُ عضوًا فيها أثناء نظر القضية. وهذه الجامعة ذاتها هي التي صدر من رئيسها، قرارٌ باختياري عضوًا في مجلس إدارة مركز

التراث العلمي والمخطوطات بجامعة القاهرة، وهو مجلس الإدارة الذي ما زلت عضوًا فيه، أثناء نظر القضية (وليس من بين أعضائه، الثلاثة الذين كتبوا ضدي التقرير، مع أنهم يعملون بجامعة القاهرة).

وبعدما مرت عدة جلسات في هذه المحاكمة المنظورة حاليًا في (محكمة الدخيلة) تم تحديد جلسة يوم ٢٠/ ٦/ ٢٠١٠ لإصدار الحكم.. ولذلك، فلن أخوض هنا في تفاصيل القضية، احترامًا لحق القضاء في نظرها، وسوف أتقبل راضيًا ما سوف تسفر عنه قضية الحسبة هذه، من نتائج منصوص عليها في القانون: السجن، الغرامة، البراءة.. وللأسف، فلا يوجد ضمن هذه الأحكام المنصوص عليها، شيء من نوع: الاعتذار لشخصٍ قضى عمره في ترميم الذاكرة، وقام بنشر خمسة وعشرين ألف صفحة من تراثنا، أنفق فيها ثلاثين سنة من عمره واحتمل في سبيل التراث المخطوط ما لا يُحتمل؛ ثم حاكمناه بتهمة الاعتداء على التراث الإسلامي، لأن شخصًا راح يرسل بالشكايات زاعمًا أنه حريص على تراث هذا الوطن.. ولكن ما العمل؟! هذا هو «التراث الإسلامي» الذي يزعم الزاعمون أنهم «الغيورون» عليه، ويستعملون هذه الغيرة للإغارة وشن الغارة على العاملين بصدقٍ في ميادينه الرحيبة.. وهذا هو «الوطن» الذي قال فيه صديقي الشاعر أحمد الشهاوي، في قصيدة له نشرها في شبابه المبكر:

ثم من؟ وطني.

ثم من؟ وطني.

ثم من؟ وطني.

واللهِ ما جئناكَ يا وطني، إلا لنشربَ نَخْبَ حسرتنا[1].

---

(١) بعد سنوات من المعاناة وتكاليف المحاماة واحتساء كئوس الحسرة، صدر حكم المحكمة ببراءتي من التهمة. وجاء في حيثيات الحكم، أنه: تبيَّن للمحكمة أنه لا توجد ثمة جريمة.

الفصل الرابع

الجماعاتُ الشيعية

المعاني الثلاثة للتشيُّع

كان المفترض أن أبدأ سباعية تستعرض المبادئ والأصول الضابطة للفعل الثوري، أو ما أسميه (أصول الفقه الثوري) ثم رأيتُ تأجيل ذلك لعدة أسباب، أهمها: انهماك القراء في متابعة «توابع الثورة» وسط صخبٍ كثيرٍ يُحدثه متحدِّثون كُثر لا يكفون عن الكلام في (الثورة) ليل نهار، حتى انهار صبر الناس في بلادنا ولفَّ عقولهم الدوار. مع أننا في الوقت ذاته نهمل الاهتمام بأمورٍ، مهمةٍ منها العناية بالدور «المعرفي» اللازم لنا خصوصًا في هذه الأيام الحرجة جدًّا، والمحورية. ومن هنا، جاءت هذه السباعية لإلقاء ضوء على جانبٍ مهمٍّ، ومنسيٍّ، من جوانب المجتمع المصري والمجتمعات العربية المجاورة، هو الوجود الشيعي أو حضور الجماعات الشيعية في المجتمعات الإسلامية[1].

ولا يبتعدُ هذا الموضوع كثيرًا، عن مجريات الأمور الثورية التي تجتاح المنطقة العربية، نظرًا لوجود جماعات شيعية متعددة في المجتمعات العربية الثائرة حاليًا، والتي قد تثور مستقبلًا. ففي اليمن هناك الشيعة (الزيود) وفي البحرين الشيعة (الاثني عشرية) وفي سوريا المتسبون للشيعة (العلويون)، ناهيك عن الوجود القوي للشيعة في لبنان (حزب الله) وفي العراق والخليج، وفي مصر أيضًا.

وللتشيع والشيعة عندي معانٍ ثلاثة، كثيرًا ما يخلط الناسُ بينها بسبب تداخلها، على الرغم من اختلافها، حسبما سنرى معًا. فهناك أولًا، التشيُّع (العام) بمعنى

---

(١) نُشرت مقالات هذا الفصل، في بداية شهر «يولية» عام ٢٠١١.

الموقف المناصر للإمام عليّ بن أبي طالب في مطالبته، ومطالبة أبنائه من بعده، بالحكم السياسي في دولة الإسلام. على اعتبار أن الإمام عليًا وذريته من بعده «آل البيت» هم الأَوْلى بوراثة الأمر بعد وفاة نبي الإسلام، لأن «الإسلام» دينٌ ودولةٌ معًا. وبالطبع، فهذا النوع من التشيُّع (العام) تاريخيّ، ينتمي إلى القرون الأولى من تاريخ الإسلام حيث بدأ النزاع على ولاية الأمر، بين الإمام «علي» ومعاوية بن أبي سفيان، فانتزعها الأخير. ثم النزاع بين آل البيت وخلفاء الدولتين الأموية، ثم العباسية. وهو الأمر الذي أدّى إلى إراقة دماء كثيرة، طاهرة، كتبت قطراتُها صفحاتٍ سوداءَ صارت مع مَرِّ السنين فصلًا مروعًا من تاريخنا، يُعرف في التراث باسم: مقاتل الطالبين (آل بيت النبوة).

وهذا الموقف الشيعي العام، التاريخي، لا يقتصر على فئةٍ معينة من العلماء والجمهور، بل كان معظم المسلمين الأسوياء يميلون بشكل تلقائي إلى التعاطف مع آل البيت، ويحبون مناصرتهم بقدر المستطاع، بل وتبجيلهم بقدرٍ وافر لا يزال يحظى به أحفادهم «الأشراف» في المجتمعات الإسلامية، سنيةً كانت أم شيعية بالمعنى (المذهبي) الذي سنتوقف عنده بعد قليل.

ويستند الشيعة على اختلاف مذاهبهم إلى ذلك العمق التاريخي العام، فيؤكدون صحة (مذهبهم) بكثرة الذين ناصروا «آل البيت» ونصروا الإسلام منذ فجره الأول، وهو ما نراه عند مفكر شيعي مرموق، معاصر، هو الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (المتوفى بالعراق سنة ١٩٥٤) حين يقول في كتابه «أصل الشيعة وأصولها» إن نصرة الإسلام على يد «آل البيت» كانت من قبل استعلان الدعوة، فالإمام (عليّ بن أبي طالب) حسبما نقرأ في الكتاب: لو لا سيفه ومواقفه في بدر وأُحد، لما اخضرَّ للإسلام عودٌ، ولما قام له عمود. ولولا حماية أبيه «أبي طالب» قبل الهجرة، لقضت قريش وذئاب العرب على الإسلام في مهده، ولكن جزاء أبي طالب من المسلمين (يقصد السنة منهم) أن يحكموا بأن أبا طالب (عم النبي) مات كافرًا! وأما أبو سفيان الذي ما قامت رايةُ حربٍ على النبي إلا وهو سائقها وقائدها، وهو الذي قال: «تلقَّفوها

يا بني أُمية تلقف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان، ما من جنةٍ ولا نار» يكون في حكم المسلمين قد مات مسلمًا، بينما أبو طالب حامي الإسلام مات كافرًا..

ثم يورد الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، بعد عبارته السابقة سردًا طويلًا بأسماء مؤيدي الإمام «عليّ» وذريته ابتداءً من الصحابة والتابعين، ومرورًا بكثيرين من علماء الإسلام المبكرين. لتأكيد أن التشيُّع (المذهبي) هو قرين للتشيع العام (التاريخي) وهو الأمر الذي لا يقبله علماء السنة، على اعتبار أن هؤلاء المبكرين الذين انحازوا إلى آل البيت، لم يخطر ببالهم أنهم يتبعون مذهبًا معينًا. وإنما كان ميلهم ومناصرتهم لآل البيت، هو «موقف» عام يرتبط برؤيتهم للحق وللأحق بقيادة دولة الإسلام الوليدة كخليفة للنبي، وأولوية ذلك على حُكم معاوية (ابن هند آكلة الكبد) وابنه يزيد (الفاجر) وبني أُمية الذين تحوّل الدين الإسلامي على أيديهم إلى «مُلك عضوض» بحسب التعبير النبوي الشهير الوارد في الحديث الشريف، الشهير: «الخلافة بعدي (دولة الإسلام) ثلاثون عامًا، ثم تصير مُلكًا عضوضًا».

وأما المعنى الثاني للتشيع، عندي، فهو التشيُّع (المذهبي) الذي يشير إلى نظامٍ فقهيٍّ وسياسيٍّ، يختلف في كثير من التفاصيل مع المذهب السني، الذي ينتمي إليه معظم المسلمين في مصر والبلاد العربية والدول الإسلامية في آسيا. وهو الأساس الذي تقوم عليه اليوم الدولة الإسلامية في (إيران) وقامت عليه في الماضي دول وكيانات إسلامية شهيرة، منها الدولة الفاطمية في مصر، والدولة الصفوية في بلاد فارس، ودولة الشيعة الإسماعيلية (الحشاشون) في قلعة «ألَموت» التي أنهكت الدولة العباسية وروّعتها بأساليب المبَاغَتة وطرق الاغتيالات.

ويتلخص المعنى (المذهبي) للتشيع، في الاعتقاد بأن أركان الإسلام خمسة. أربعة منها يتفق فيها المسلمون كافة (الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج) والركن الخامس عند الشيعة خصوصًا، هو الاعتقاد بالإمامة[1]. فالإمامةُ عندهم منصبٌ إلهيٌّ كالنبوة، فمثلما يختار الله النبي ويؤيده بالمعجزات والوحي، يختار الإمام للقيام بوظائف

---

(١) وهو عند السُّنة: شهادة «لا إله إلا الله».

النبي ويؤيده بالتسديد والعصمة، كبديل للوحي. ولا يصح إيمان المسلم الشيعي (مذهبيًّا) إلا باعتقاده بالإمامة، وهو الأمر الذي يظهر بوضوح عند الشيعة الاثني عشرية «الإمامية» التي تعدُّ أوسع الفرق الشيعية انتشارًا في الماضي والحاضر، وهي التي تدين إيران اليوم بمذهبها. حيث تقول مصادرهم المعتمدة، إن عقيدة «الإمامة» قائمة على قاعدة أن الله لا يترك الأرض خالية من قائم بالحجة (إمام) سواء كان هذا الإمام القائم بالحجة ظاهرًا مشهورًا، أو غائبًا مستورًا.

وعلى أساس هذه «النظرية» تزدهر في النفوس عقيدة فرعية، هي الإيمان بالإمام الغائب «المهدي» الذي لا يستبعد الشيعة المعاصرون، أنه ما يزال حيًّا على الرغم من اختفائه قبل (ألف سنة) بسبب مطاردة الأمويين له، وهم يؤكدون أن الذي يؤمن بأن النبي «نوح» عاش ألف سنة إلا خمسين، وبأن العبد الصالح «الخَضِر» لا يموت؛ لا بد له أيضًا من الإيمان بأن الإمام الغائب حيٌّ، ولسوف يعود لا محالة فيملأ الأرض إيمانًا وخيرًا وعدلًا، بعدما مُلئت كُفرًا وجُورًا وظلمًا.. ولابد من الإشارة هنا، إلى أن عقيدة «المهدي المنتظر» موجودة أيضًا عند أهل السنة، ولكن بشكل أبسط بكثير مما هي عليه عند الشيعة نظرًا لازدهار هذه الفكرة عند الجماعات التي تعرَّضت للاضطهاد زمنًا طويلًا، كاليهود والشيعة، حسبما أوضحتُ في موضع آخر، عند كلامي عن المخلص الذي لا.. يخلص.

وعلى الصعيد (المذهبي) يختلف الشيعةُ عن السنة في بعض الأمور الفقهية، مع أنهم يتفقون في معظم التفاصيل الأخرى. ولهم فقهٌ خاص يميزهم عن المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة عند أهل السنة (المالكية، الحنفية، الشافعية، الحنبلية) وهو المذهبُ «الجعفري» الذي حدَّد ملامحه الأولى الإمامُ «جعفر الصادق» الذي طالما حظي بتقدير الشيعة والسُّنة على السواء، على اعتبار أنه واحدٌ من أجلاَّء علماء آل البيت. وبطبيعة الحال، تطوَّر الفقه الشيعي (المذهب الجعفري) تطورًا كبيرًا خلال الألف سنة الماضية، مع جهود علماء وفقهاء الشيعة الذين قرَّروا قواعد شرعية، منها كما أسلفنا ما يتفق المسلمون جميعًا عليه، ومنها ما يختص بالشيعة وحدهم أو بالشيعة الاثني عشرية دون غيرهم.. فمن ذلك، زواج المتعة.

يرى معظم الشيعة أن الزواج المؤقَّت (للمتعة فقط) هو أمرٌ جائزٌ شرعًا. فالرجل يمكنه إذا قضى فترةً في بلدٍ أن يتزوَّج فيها زواجًا مشروط المدة، بحسب الفترة التي ينوي بقاءها في هذا البلد، ويعطي للمرأة أجر هذه المدة (المتعة) وهو الأمر الذي أشارت إليه الآية القرآنية إشارةً صريحة، بقوله تعالى في سورة النساء: ﴿ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [النساء: ٢٤]؛ وهي الآية التي يتفق على صحتها السنة والشيعة، معًا، ولكن علماء الشيعة يقولون: إنه سقط منها عند كتابة المصحف جزءٌ مهم، لأن الآية في الأصل كانت: «فما استمتعتم به منهنَّ إلى أجلٍ مسمًّى، فآتوهنَّ أجورهنّ»، وكان ابن عباس يقرؤها دومًا على هذه الصيغة الأخيرة. ولكن أهل السنة يرون أن هذه الآية مهما اختلفت صيغتها، فإنها قد نُسخت (أُلغيت) ضمن كثير من الآيات المنسوخة، ويستندون في ذلك إلى أن الحديث النبوي نَسَخَها، عبر عبارات نبوية عديدة. فيردّ عليهم الشيعة بأن الحديث الشريف مهما بلغت درجة صحته، لا يلغي القرآن أو ينسخه، كما يستدلون على صحة الآية بأن الصحابة كانوا يتزوَّجون زواج الاستمتاع، حتى منعه الخليفة «عمر بن الخطاب».. ومعروف أن الشيعة، لا يحبون الخليفة «عمر» ناهيك عن رفضهم لأحكامه.

وكان الإمام جعفر الصادق، يؤكد صحة زواج المتعة بقوله: «ثلاث لا أتقي فيهم أحدًا؛ مُتعة الحج ومُتعة النساء والمسح على الخفين». ومع ذلك، فقد تورَّع علماء الشيعة وأشرافهم دومًا عن زواج المتعة، بنوعٍ من الاستغناء والعفة، وليس لأنه محرَّم مثلما يقول أهل السنة على اختلاف مذاهبهم الفقهية.. ويتصل بفقه النساء والزواج عند الشيعة الإمامية، وبعض فرق الشيعة الأخرى، قولهم بأن الطلاق لا يصح إلا مع حضور الشهود. وإذا تلفظ الزوج بالطلاق وهو منفرد بزوجته، أو معهما شاهدٌ واحدٌ فقط، لا يقع في هذه الحالة طلاقٌ (لا يصح) ويمكن للزوج الرجوع إلى زوجته إذا أرادا، من دون احتسابها طلقةً. كما لا يجوز عندهم، وعند بعض فقهاء السنة أيضًا، قول الرجل لزوجته إنها طالقة «بالثلاث» لأن ذلك يعدُّ طلقة واحدة، تجوز المراجعة بعدها من دون احتياج للمحلِّل.. وفي شأن النساء أيضًا، يرى معظم فقهاء الشيعة أن البنت إذا لم يكن لها أخٌ شقيق، ترث النصف مما ترك الوالد (مثلما هو الحال في

فقه السنة)، ولكن إن كان للمتوفى ابنتان وليس له ولد، ترث كل منهما ثلث ما ترك الأب المتوفى. وبصورة عامة، يميل الفقه الشيعي إلى التوسعة على الناس في مسائل النساء وما يتعلّق بهنّ من متعة أو طلاق، كما يميلُ إلى الحفاظ على حق الإناث في المواريث.

وهناك خلاف فقهي بين الشيعة والسنة من جهة، ومذاهب السنة فيما بينها من جهة أخرى، حول موضوع سخيف قد يستغربه اليوم أكثر الناس، هو حُكم «وطء البهيمة». فالفقه الشيعي يقول بأن الذي يطأ «ينكح» بهيمةً، يجب تعزيره ثلاث مرات حتى إذا تكرّر ذلك منه، يُقتل في المرة الرابعة (إذا تم ضبطه بالطبع) ولا يجوز أكل لحم هذه البهيمة! بينما يقرّر أهل السنة في هذه المسألة عدة أحكام. فالحنابلةُ يقولون بقتل البهيمة الموطوءة، والأحنافُ بعضهم يقول تُحرق والبعض الآخر منهم يقول تُذبح وتؤكل، والشافعيةُ يقولون لا تُذبح وليس عليها شيء.

ومثلما يعتمد التشيُّع بالمعنى الثاني (المذهبي) على التشيُّع بالمعنى الأول العام (التاريخي) لإثبات صحة موقفه، يعتمد التشيُّع بالمعنى الثالث (الأيديولوجي) على المعنيين السابقين، للحصول على أقصى استفادة ممكنة من هذا المذهب. أي أن المعاني الثلاثة للتشيع، متراكبة.. ومقصودي بالمعنى الثالث للتشيع، الاستعمال النفعي للمذهب على نحو «أيديولوجي» يسعى لاستخدام التشيُّع باعتباره شعارًا سياسيًا وإطارًا جامعًا، من شأنه أن يميّز جماعةً من المسلمين عن غيرهم، من دون أن يخرج بهم عن إطار الإسلام، وقد يزعم علاوة على ذلك أنه هو (الإسلام) الصحيح. ومن هذه الزاوية ندرك مثلًا، السر وراء دعم إيران لحزب الله في لبنان لأنه يحارب إسرائيل، بينما لا تدعم إيران حركة «حماس» التي من المفترض أنها تقوم بالدور نفسه. والسبب في ذلك، أن التشيُّع يجمع (أيديولوجيًا) بين إيران وحزب الله، بينما تمثل «حماس» المذهب السني بالمعنى السياسي، ولذلك فهي تحظى بدعم الدول ذات الطابع المذهبي السني لا الشيعي.

ومن هذه الزاوية النفعية «الأيديولوجية» أيضًا، نفهم السبب وراء خلو تنظيم «القاعدة» مثلًا من مجاهدين شيعة، واقتصار أغلب رجاله (المجاهدين) على

الجانب السني، مع أن «الجهاد» أصلٌ شرعي «لازم» من أصول الشيعة. لكنه بحسب الخبرة التاريخية والواقع المعاصر، لا يتم تحت لواء السُّنَّة، لأن الاتجاهين «السنة، الشيعة» صارا مع مرور السنين إطارًا سياسيًا، طالما استعمل بالمعنى الأيديولوجي.. ومن هنا، يمكن أن نفهم السر في استعانة ملوك الصفويين في إيران، قبل عدة قرون، بالمذهب الشيعي كسلاح أيديولوجي في حربهم ضد الدولة العثمانية، التي كان مذهبها (السُّنة) بحسب الفقه الحنفي، ولم تكن إيران قبل الصفويين بلدًا شيعيًا لكنها صارت منذ زمانهم كذلك. وكذلك، يمكن أن نفهم أمورًا كثيرةً تجري في واقعنا المعاصر، كالتوتر الدائم بين حكومات دول الخليج (السُّنية) وإيران، والاقتتال الذي جرى في أفغانستان بين جماعة طاليان (السنية) وأنصار أحمد شاه مسعود «الشيعي» الذي قُتل في خاتمة المطاف.

ولا يقتصر استعمال (المذهب) الشيعي بشكلٍ نفعيٍّ وأيديولوجيٍّ على الدول والجماعات الكبيرة، وإنما يستعمل التشيُّع بالمعنى الثالث لأهداف محدودة وشخصية لتحقيق مصلحة فردية. مثال ذلك ما رأيناه في دولة لبنان، حيث يتجاور المذهبان السني والشيعي مع مذاهب أخرى ذات طابع ديني طائفي، ما بين: دروز، مارون، كاثوليك.. إلخ، وكلها معترفٌ بها في هذا البلد العجيب «الجميل» الزاخر دومًا بالقلاقل والصخب. في لبنان رأينا كثيرين من ذوي الشأن، والأغنياء، يتحولون من المذهب السني إلى المذهب الشيعي (على الورق) لأنهم لم ينجبوا ذكورًا، ويخشون على بناتهم من نظام المواريث المعمول به في مذاهب السنة. وهو الأمر الذي فعله أناسٌ معروفون، منهم وزراء ورؤساء وزارة، وما كان هدفهم من وراء ذلك إلا الاستفادة والمنفعة الحاصلة من وراء تحولهم الشكلي إلى التشيُّع، بالمعنى الثالث «الأيديولوجي»، وليس بالمعنى الثاني «العقائدي».

وبناءً على هذا المعنى (الأيديولوجي) للتشيع، يمكن أن نفهم السبب في معاناة العرب السُّنة، الساكنين منذ قرون بجنوب إيران. ولذلك أخذوا ينزحون تدريجيًا إلى دول الخليج، هربًا من العنت الذي يواجهونه في دولة صار التشيُّع شعارها، والأئمة

قوّادهـا الحقيقيين. ومن هنا أيضًا، نفهم السـر وراء دعم إيـران للثورة التي لم تكتمل فـي دولـة «البحرين» علـى اعتبار أن الثائريـن هناك، معظمهم من الشـيعة. وهو الأمر الذي تسـتند إليه حكومة البحرين (السُّنية) في قمع الثائرين، وتسـاعدها في ذلك دول الخليج (السُّنية) تحت المسـمى الذي صار يتردَّد كثيرًا مؤخرًا: قوات درع الجزيرة.. أمـا الثورة في سـوريا مثلًا أو اليمن، فهـي لا تحظى بالاهتمام والدعـم الإيراني، لأن الثائرين من أهل السُّنَّة! ولسـوف نتوقف فيما يلي عند «المسـألة السورية» مع الإشارة إلـى أن غايتنـا مـن طرح هذه النقـاط، لا تقتصر على ما يجري خـارج مصر، فقط، بل لأنهـا تلقي الضوء أيضًا على الحضور الشـيعي في بلادنا، وهـو الحضور الذي أتوقعُ ازديـاد كثافتـه في مصـر خلال الفتـرة القادمـة، خصـوصًا فـي ظل الظـروف الحالية. وذلك من خلال الكشـف عـن العمق التاريخي لجماعات مثل (البهرة) وهـم الشـيعة الإسماعيلية، أو إمامهم المدفون في مصر (أغاخان) أو النظر في المـوروث الاحتفالي (الفولكلوري) الممتد من الزمن الشيعي «الفاطمي» بمصر.

هل العلويون المتحكّمون في سوريا، علويون؟

فـي حـرب أكتوبـر ١٩٧٣ حدث خـلاف في القيـادة العسـكرية المصريـة ما بين الرئيـس السـادات «القائـد الأعلى للقوات المسـلحة المصرية» والفريق سـعد الدين الشـاذلي، رئيـس الأركان. إذ كان السـادات يـرى ضرورة أن تتقدَّم القـوات المصرية بعد عبورها خط بارليف، وتتوغَّل في سـيناء للضغط على إسـرائيل التي كانت تضـغط على السـوريين وتكاد تنتـزع منهم مرتفعات الجولان، بينمـا كان رئيسُ الأركان يرى فـي الأمر خطـورةً كبرى. لأن التقدُّم بالقوات، من شـأنه إضعـاف الخطوط الخلفية، وقد يفتح المجال أمام جيش إسـرائيل للاختـراق وإحداث (ثغرة) خلف قواتنا. وقام السـاداتُ بعزل الشاذلي، وتقدمت القوات المصرية، وحدثت الثغرة في الدفرسوار.. ومع ذلك ضاعت الجولان بكاملها من يد السـوريين.

وفـي حرب ١٩٦٧ ضـاع من الجولان ثلثاهـا، وأيامها انعقد في العاصمة دمشـق اجتمـاع وزاري للنظـر فـي ورطة ضيـاع الجولان، فقـال وزير الصحة السـوري أثناء

الاجتماع إن على الحكومة أن تدرس سبب هذه الهزيمة، وتحاسب المسئول عنها، وعندئذٍ قام هذا المسئول الذي هو وزير الحرب (الدفاع) السوري من مقعده، دار حول مائدة الاجتماع حتى وصل إلى موضع جلوس وزير الصحة، وصفعه على وجهه صفعةً قوية.. بعدها، صار هذا الوزيرُ الصافعُ رئيسًا للبلاد كلها وصيَّر اسمها مقترنا باسمه «سورية الأسد».

ولما ثارت على «الأسد السوري» جماعاتٌ شعبية رافضة للخزي الذي صارت إليه البلاد، تركزت بؤرُ الثورة في حماة وحمص. وانقسم الناسُ بالبلدتين إلى فريقين، فريق مع الأسد والآخر ضده.. فقام «الأسد» بدكِّ البلدتين بالطائرات من دون تمييز بين معارضيه ومناصريه، وعلَّق المشانق وأسرف في القتل، فعرف السوريون من يومها أن عليهم الطاعة التامة والرضوخ المهين، وللحاكم السلطة المطلقة ولو كان في حرب الأعداء من الأذلاء الخاسرين.. ولم يجرؤ أحدٌ من بعد ذلك، على إعلان أن السوريين معظمهم من أهل السُّنة (الغالبية)، بينما الحاكم من العلويين (الأقلية) التي ظلَّت قرونًا تعيش في منطقة اللاذقية والمرتفعات الشمالية.

ومع استدامة «الأسد» في السُّلطة السياسية، الأبدية، في سوريا. صار بيد العلويين كل شيء بالبلاد: الحكم السياسي، الاقتصاد، التحكم بالقرارات، الهيمنة التامة باسم حزب البعث.. وبقي بيد الشعب للناس حقٌّ وحيد، هو أن يبقوا «أحياءً» لخدمة النظام الحاكم و«أحرارًا» في تعليق صور الرئيس في كل مكان. ولا بأس في غمرة ذلك، أن يتزوَّجوا ويتناسلوا حتى تكثر الرعية، شريطة أن تكون رعيةً مطيعةً.. وديعةً.. حامدةً ربها على نعمة الخضوع ولذة المهانة.

فلما تقدَّم «حافظ الأسد» في السن، صار على العلويين أن يضمنوا استمرار الحال من بعده، فكانت سوريا رائدة في خوض غمار (التوريث) الملكي للحكم الجمهوري. وكان من المقرر هناك أن يرث «باسل الأسد» أباه، غير أن الوريث مات في حادث سيارة تحوم حوله الشكوك، فاختلط الغَزْلُ العلويُّ الحاكمُ لأن الابن التالي، لم يزل صغيرًا (دون السن الأربعين المطلوب للرئاسة) وليست لديه معرفة كافية بالحكم.

فلما مات «الأسد» الهصور على شعبه، الوديع مع إسرائيل، تمَّ اتخاذ التدابير بسرعة وجرى تغيير الدستور في المساء ليسمح بالرئاسة (الوراثة) لمن هو دون سن الأربعين، وتم إعلان «بشار الأسد» رئيسًا ووارثًا (ملكيًا) للحكم (الجمهوري) في البلاد. وبذلك «العهر السياسي» تحقَّق المسعى السلطوي وتمَّ استقرار الأمر بيد العلويين من جديد، وبدا لهم أنهم سيحكمون سوريا، أبد الآبدين.. لكن الثورة اندلعت في سوريا، وكان بدء انفجارها عجيبًا ومُربكًا للحاكمين، فقد انطلقت الثورة أولًا من «درعا» بلدة نائب الرئيس، ومن نواحي اللاذقية بلدة الرئيس ومركز العلويين. والعالمون ببواطن الأمور السورية يقولون إن من العلويين أنفسهم، مَنْ هم مظلومون كبقية طوائف الشعب. وإن سكان اللاذقية وما حولها ليسوا كلهم علويين، وإنما فيهم كثيرٌ من أهل السُّنة ومن المسيحيين الأرثوذكس (السريان) ومن غير أولئك وهؤلاء، وبالتالي فليس عجبًا أن يثوروا بعدما بلغ بهم السيلُ الزبى، ووصلت الأمور العامة في سوريا إلى أسفل سافلين مع حُكم هؤلاء العلويين، وتأبُّدهم في الحكم الغشوم الذي امتد عشرات السنين.

مَنْ هم العلويون؟

للشيعة، عمومًا، عدة تسميات عرَّفوا بها أنفسهم أو أطلقها عليهم أعداؤهم. فهم حينما يقدمون أنفسهم لبقية المسلمين: الطالبيون والعلويون (نسبة للإمام عليّ بن أبي طالب) والفاطميون (نسبة إلى السيدة فاطمة زوج الإمام علي).. بينما يسميهم أعداؤهم «الرافضة» لأنهم رفضوا خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، وكل الذين جاءوا خلفاء من بعدهما (ومن هنا جاءت الشتيمة المصرية الشهيرة: ابن الرَّفَضي) ويسمونهم «الباطنية» لأنهم يقولون بأن لآيات القرآن باطنًا من المعنى، لا يعرفه غير الأئمة. كما عُرفوا باسم «الإمامية» لأنهم يقولون بضرورة الإيمان بالإمام (المعصوم) كشرط من شروط الدين، غير أن صفة الإمامية صارت مرتبطة بجماعة معينة من الشيعة، هم «الاثنا عشرية» الذين يقولون بإمامة اثني عشر رجلًا من آل البيت، اختفى الأخير منهم وهو صغيرٌ وهم ينتظرونه إلى اليوم، بعد مرور أكثر

من ألف عام على اختفائه.. وهناك جماعات شيعية أخرى غير «الاثني عشرية» منهم جماعة تقولُ بأن الأئمة الظاهرين سبعة فقط، ولذلك سُمُّوا «السبعية» وعُرفوا أيضًا، كما سنعرف بعد قليل بأسماء: «الإسماعيلية» و «الحشاشين». ناهيك عن فرق شيعية فرعية عديدة، لها أسماؤها الخاصة، كالزيدية والقرامطة والبُهرة والسبئية.. إلخ.

العلويون، إذن، اسمٌ جامع للشيعة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم العقائدية وتسمياتهم الفرعية.. فهل أسرة الأسد السوري الذي ينهش اليوم فَرَاشات الحرية (ولن يشبع أبدًا) من الشيعة، حسبما يزعمون هم؟ أم أنهم جماعة تدَّعي التشيع وتنتسب له كذبًا وزورًا؟ قد يقول قائلٌ هم بالطبع شيعة بدليل أن إيران وهي معقل الإسلام الشيعي، تناصر حكام سوريا وتدعمهم. بينما يدعمون هم، حزب الله الشيعي «الاثني عشري» في لبنان. وبالتالي فالأمرُ مذهبيٌّ في الأساس، والتشيع يجمع بين هؤلاء جميعًا. ولكن هذا القول غير دقيق، لأنه لا خلاف في (شيعية) إيران وحزب الله، أما العلويون ففي تشيُّعهم أقوالٌ وشنائعُ سوف نلقي فيما يلي بعض الضوء عليها. كما أن الاستعمال (الأيديولوجي) للتشيع يختلف عن الإيمان (المذهبي) بعقائد الشيعة، حسبما أوضحنا سابقًا.

إن الاسم الأدلَّ على العلويين، ليس (العلويين) وإنما «النُّصيرية» نسبةً إلى أبي شعيب محمد بن نُصير.. فالعلويون اسمٌ محايدٌ، رفيعُ الأصل، جامعٌ لكل الشيعة على اختلاف مذاهبهم ينطبق أيضًا (مجازًا) على عديد من جماعات أهل السنة، مثل جماعة الأشراف «آل البيت». والمتحكمون في سوريا يعرِّفون أنفسهم، حسبما يورد لنا واحدٌ من معاصريهم؛ هو المحامي محمد أحمد علي في كتابه «العلويون في التاريخ» حيث يقول ما نصه:

«تسمية العلويين بالنصيرية والعلويين، لا معنى لها. لأننا لا ننكر أصلنا، وليس فيه ما يُخجل أو يعيب. فالعلويون مسلمون شيعة اثنا عشرية، يقولون بمقالة (مذهب) أبي شعيب محمد بن نصير، وبمقالة أبي عبد الله الخصيبي من بعده».. ثم يضيف في موضع آخر من كتابه، تعريفًا مهمًّا حين يصف العلويين بأنهم «الشيعة العرب»

وذلك تميزًا لهم عن الشيعة الفُرس (الإيرانيين) وتأكيدًا للصلة المذهبية التي تجمع بين المسلمين الشيعة، على اختلاف أعراقهم. ولكن تعريفه هذا، لا معنى له في واقع الأمر! لأن الشيعة العرب كثيرون، وليسوا كلهم بالضرورة علويين. ولأن صفة «علوي» عموميةٌ، كما أسلفنا، ولا تقتصر على جماعة شيعية دون أخرى، وبالتالي فإن تسمية هؤلاء بالعلويين هي بالفعل، مثلما قال الرجل «لا معنى لها» والأصوب فيما نرى، أن نستعمل لهم اسم (النصيرية) فقط.. فمن هو «نصير» هذا، الذي ينتسب إليه هؤلاء؟

جاء أول ذِكْر لأبي شعيب «نصير» المتوفى سنة ٢٥٩ هجرية، في رسالة لحمزة بن عليّ، أحد مؤسسي المذهبَ الدّرزي عنوانها: الرسالة الدامغة في الرد على الفاسق النصيري.. وقد هاجم «حمزة بن علي» في هذه الرسالة «نصير» وجماعة النصيرية، لأنهم شنَّعوا عليه لقوله بألوهية الحاكم بأمر الله الفاطمي، فاتهمهم هو في المقابل بأنهم يعبدون الشيطان ويستبيحون في الجنس المحارم ويعتقدون بتناسخ الأرواح. وهذه العقيدة «التناسخ» أشار إليها كثيرون من القدماء والمحدَثون، على أنها واحدةٌ من أهم عقائد النصيرية، ومن الذين أكَّدوا ذلك: أبو العلاء المعري في «اللزوميات» والشهرستاني في «الملل والنحل» وابن الأثير في «الكامل».. وهي على كل حال، عقيدةٌ لا ينكرها «النصيرية» بل يدافعون عنها، كما سنرى.

أمّا تقي الدين بن تيمية، فيذكر في فتاويه أن النصيرية يتظاهرون بالتشيع وموالاة آل البيت، لكنهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بالجنة والنار، ويتأولون كلام الله ورسوله على أمورٍ يغيِّرونها. وكذلك، يقرر القلقشندي أن النصيرية: رافضة وزنادقة وكفَّار ومنافقون وجاهلية! وفي المقابل، يحمل «النصيرية» حملة شعواء على ابن تيمية والقلقشندي، حتى إن كاتبهم المعاصر الذي ذكرناه قبل قليل، يقول في كتابه المشار إليه (المنشور في أيام حافظ الأسد) ما يمكن اعتباره «شتائم» في ابن تيمية، لم يجرؤ على مثلها شخصٌ آخر ممن اختلفوا مع هذا الإمام السلفي الكبير.. فمن ذلك قول المحامي المذكور، المدافع عن النصيرية: «فتوى ابن

تيميـة تـدل على كذب وضلال وفسـق كاتبها، وتفاهته وجهلـه، والذي يعرف عادات وتقاليـد وديـن ومعتقـد العلويين، يحكم بدون نقـاش بكفر ابن تيميـة الذي يقول في فتـواه: «هؤلاء القـوم الموصوفون بالنصيرية، هم وسـائر أصناف القرامطـة الباطنية، أكفر من اليهود والنصارى، بل أكفر من كثيرٍ من المشركين، وضررهم على أمة محمد أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل الترك والإفرنج وغيرهم.. إلخ».

ثـم يعـاود الكاتب شـتم ابـن تيمية فـي جرأة عاليـة، ويختـتم كلامه بقولـه: «إنني قـرأت لكثيـر من الأفاكيـن والدجالين، لكنـي لم ولن أقـرأ لرجلٍ أكثر جـرأةٍ من ابن تيميـة بالكذب على الله ورسـوله والأمة الإسـلامية، لِخَلْـق الفتـن ودَبِّ التفرقة بين المسـلمين. ولم أقرأ لأفاك يتمتع بحسـن التصرُّف، ويمتلك ناصية الكلام المسـموم، مثلـه».. ثم يورد مطاعن علماء السـنة أنفسـهم، في الإمام السـلفي الكبير «ابن تيمية» فيـورد عبارة ابن حجـر الهيتمي: «ابن تيمية عبدٌ خذله اللـه وأضلَّه، وأعماه، وأصـمَّه، وأذلَّـه».. وعبـارة عبد الرءوف المناوي: «أما كون ابـن تيمية وابن القيم من المبتدعة، فهو مسـلَّم به».. وعبارة ابن العـلاء البخاري «مـن سمَّى ابن تيمية شيخ الإسلام، كان كافرًا لا تصح الصـلاة وراءه».

وهنـا لا بد لنا مـن وقفة. فاختلافُ العلماء فيما بينهم، مـا كان له أن يصـل إلى هذا الحدِّ الجـارف من إطـلاق الأحكام القاسـية القائمـة على نزع الإسـلام عن بعضهم البعـض، والحكـم بالكفر على الكبـار منهم. هذا أولًا، وثانيًـا: فالمقام هنا يضيق عن إيـراد فتوى ابن تيمية فـي جماعة النصيريـة (العلويين) لطولها، لكننـي قرأتها بإمعان فلـم أجـد فيها ما كان يتميز به ابن تيمية في معظم الأحيان من ذكاء وتبحُّر، وإنما رأيته يخلط بين النصيرية القرامطة والإسماعيلية، وهم في واقع الأمر مختلفون عن بعضهم البعض؛ ثم يكيل الاتهامات للنصـيرية من دون تقديم سندٍ يؤكد الاتهام.

وثالثًـا، للكاتب النصـيري المعاصـر أن يعتقد ما يريد وأن يدافع عن اعتقاد جماعته الأقربين، لكنـه لا يجوز لـه مثلما لا يجـوز لغيـره، أن يسـبَّ رجلًا مهمًّا في تراثنا كان يقـول الحـق الذي أدّى إليه اجتهاده، ففي كل اجتهـادٍ إصابةٌ وخطأ. فإن كان ابن تيمية

قد أخطأ في تكفيره للنصيرية، فليس الواجب أن يكون الرد بتكفيره وشتمه، ثم حشد الأقوال التي هاجمته (وقد ردَّ عليها علماء آخرون) فتصير الدنيا وكأنها «يوم الحساب» الذي يتقرَّر فيه الإيمانُ والكفر ويقومُ الثواب والعقاب، ويلعب البعض دور الإله الذي يحاسب الناس ويحكم بكفرهم أو إيمانهم.. وبذلك تختلط الأمور وينعدم الفرقُ بين الإنسان والله، وبين الدنيا والآخرة؟

وبعيدًا عن هذا الخلاف حول «النصيرية» ومذهبها الديني الغامض الذي لم يستطع الدارسون كشف أصوله، بسبب انعدام المصادر المعتمدة وتعمُّد النصيرية إخفاء مذهبهم، سوف نترك المجال للكاتب النصيري كي يعرِّفنا بمذهبهم، ويدافع عنه، لا سيما أنه أصلًا (محامٍ) وهو في ذلك يقول: «العلويون بدءًا من عهد الرسالة (المحمدية) حتى أيامنا هذه، هم رجال عقيدة وإيمان. كان منهم: سلمان الفارسي، أبو ذر الغفاري، محمد بن أبي بكر الصديق.. إلخ، وبالطبع لن أذكر الإمام عليًّا والأئمة الأطهار، لأنهم المشكاة التي تنير دروب العلويين، وقد قال الشيخ العلوي الجليل أبو عبد الله الخصيبي (المتوفى ٣٥٨ هجرية) ردًّا وتفسيرًا لكثير من المواقف التي اتُّهمنا بها: إذا تبيتم الاختلاف بين صدر الرسالة (ظهور الإسلام) والوقت الحاضر فلا تجمدوا وتتحيَّروا، لأن ثلاثمائة وخمسين سنة بعد الهجرة، كافيةٌ بأن تحدث اختلافًا في شئون الحياة العامة وأطوار المجتمع الإنساني، ويحصل فيها التغير للرأي الاجتهادي. وكيف لا، وقد تغيَّرت الحكام ونشأ الترف وتوفر المال، وأصيب التفكير والتعبير بتبديلات دينية واجتماعية وسياسية، والزمان قد استدار وتغيَّرت الأطوار».

وبصرف النظر عما يمكن ملاحظته من عدم اتفاق الفقرة المنسوبة للخصيبي، مع طبيعة الأساليب التي كانت سائدة في زمانه (القرن الرابع الهجري) وتطابقها في كثير من العبارات مع أساليب التعبير المعاصرة؛ نلاحظ في النص السابق فكرة خطيرة طالما هاجم الإسلاميون الماركسيين بسببها، وهي «تطورية الدين» أو اختلاف أحكامه باختلاف الزمان.. فهل هناك ارتباط خفي، بين الحزب النصيري الحاكم في

سورية تحت اسم «البعث الاشتراكي» والاشتراكية المستقاة من الفلسفة الماركسية؟ ربما نجد مثل هذا الارتباط الخفي، خصوصًا مع فكرة «التناسخ» التي ستوقف عندها بعد قليل، وهي الفكرة التي تضاد البعث.. ولكنَّ الاشتراكيين العرب ليسوا بالضرورة علويين «نصيرية» بل منهم كثيرون لم يعرفوا أصلًا ما هي النصيرية.

وبصرف النظر عما يمكن ملاحظته في كلام الكاتب النصيري المدافع عن مذهبه، من توسُّع في ضم الفضلاء إلى الفرقة النصيرية، ابتداءً من سلمان الفارسي، ومرورًا بالأمير سيف الدولة الحَمْداني، وانتهاء بطبيعة الحال بالنصيرية المعاصرين وعلى رأسهم أسرة الأسد الحاكمة في سوريا. بصرف النظر عن ذلك وعن صعوبة قبوله، فإن الكاتب لا ينكر اعتقاد النصيرية بتناسخ الأرواح، أي انتقالها بعد الموت من الجسد المتوفى إلى جسدٍ آخر وليد، وهو يورد حججًا على صحة ذلك من القرآن الكريم، متأوِّلًا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦]؛ على اعتبار أن «الجلد» هنا هو جسد جديد. ويتأوَّل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠]؛ يعني عنده نسخ الأرواح الضالة في مخلوقات أدنى من الإنسان عقابًا لها، وهو ما يسمى عند النصيرية (النسخ أو الرسخ) مؤكدًا بعبارة حاسمة، ما نصُّه: «وأما التناسخ بمعناه الصحيح، فهو انتقال أرواح البشر من جسد المتوفى إلى جسد آخر حديث الولادة، وهو ما يسمى عند عامة العلويين بالتقمُّص إن كان واقعًا على البشر، وبالمسخ إذا كان واقعًا على الحيوان وغيره، وهي حالة شائعة لا تتناقض مع الدين بشكل عام، ولا مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بشكل خاص».

وكما أسلفتُ، فمن حق النصيرية أن يعتقدوا فيما يحبون، لكنه من غير المقبول أن يزعموا بأن التناسخ لا يتناقض مع الإسلام، وإلا صار (البعث) لا معنى له. فالحساب في الإسلام يتم (يوم الحشر) أو يوم (القيامة) ولا يصح القول بحساب البشر أولًا بأول، كُلٌّ على حدة.. ومن حق النصيرية أن يتستَّروا وراء اسم (العلويين) وينسبوا أنفسهم للشيعة الاثني عشرية، ولكن اعتقادهم في التناسخ يخرجهم جملةً من دائرة الإسلام السُّني والشيعي على حد السواء.

ومن حق النصيرية (العلويين) أن يحكموا بلدًا مثل سوريا، أغلب سكانه من أهل السُّنة، ما دام المحكومون قد ارتضوا ذلك. ولكن من غير المقبول وغير المغفور، أن يُمعن نظامهم في الفتك بالمتظاهرين[1]، وأن يضع السوريين على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم أمام خيار بين أمرين لا ثالث لهما: أن يرضوا بحكم الأسد الهصور الناهش، وتحكُّم أعوانه الذين صاروا بدورهم يستأسدون، ولا يرضيهم إلا صمت الحملان. أو تصير البلاد إلى الفوضى العارمة وسط حرائق ليس من السهل إطفاؤها، وتسير على الدرب الذي أدّى بالجارة (العراق) إلى واقعها الحالي المشئوم.. وللأسف، فلستُ أرى سوريا إلا سائرةً إلى الدرب العراقي.

عجائبُ اليزيدية واعتدالُ الزيدية

على الرغم من التشابه في الاسم بين «اليزيدية» و «الزيدية» وكونهما فرقتين من الفرق الدينية التي عاشت قديمًا وتعيش حاليًا، في نطاق العالم العربي الإسلامي؛ فإن الصلة بين اليزيدية والزيدية كما سنرى بعد قليل، تكاد تكون مقطوعةً تمامًا. وقد اشتهرت عن «اليزيدية» الغرابة والعجائبية، بينما يشتهر الزيدية (الزيود) بالاعتدال.. وهي أحكامٌ تحوم حولها الشكوك، من وجهة نظرنا، فدعونا نؤجِّل الحكم عليهما إلى حين التعرف على كل فرقةٍ منهما، بعيدًا عن التهاويل والأحكام العامة.

في السنة الأولى من المرحلة الثانوية، كنتُ بمدرسة «شدوان» بمحرم بك، وكان السور الفاصل بين المدرسة ومكتبة بلدية الإسكندرية، مهدَّمًا من آخره. فكنتُ أعبرُ سور المدرسة، أو بالأحرى أقفز من فوقه، لقضاء الوقت الأطول في القراءة بالمكتبة بدلًا من انتظار المدرسين الذين لا يتظم معظمهم في التدريس. وفي أحد الأيام وقع بيدي كتاب أحمد تيمور الذي بعنوان «اليزيدية ومنشأ نِحلتهم» وهو كتاب صغير، منشور منذ قرابة مائة عامٍ في المطبعة السلفية بالقاهرة.. بدأ العلامةُ أحمد

---

(١) نُشر هذا الكلام عند ابتداء البطش السلطوي بالثوار في سوريا، وهو الأمر الذي تفاقم لاحقًا حتى صار خبرًا يوميًّا مكررًا، لا يتغيّر فيه إلا عدد القتلى (الشهداء).

تيمور (الذي يصف نفسه على غلاف الكتاب، بالفقير إلى الله) بمقدمةٍ حاسمةٍ تعكس الغرائبية التي طالما اشتهرت عن اليزيدية، وذاعت في الكتابات التي صدرت عنهم. يقول:

«اليزيدية طائفة من الأكراد يسكن أكثرهم في جهات الموصل.. وهم من أغرب طوائف المبتدعة (أصحاب البدع) يدينون بعبادة الشيطان ويقولون بالتناسخ، ولهم في كتم نِحْلتهم (عقيدتهم) والاحتفاظ بأسرارهم، مبالغةٌ شديدةٌ طوت أمرهم عن الناس زمنًا، ثم أُتيح لبعض من خالطهم من رواد الإفرنج (المستشرقين) وغيرهم، كشف القناع عن كثير من دخائلهم.. وعثر أحد الفضلاء على مخطوطة من كتابيهم: الجلوة ومصحف رَشْ (الكتاب الأسود) فنشرهما. وكتاب الجلوة يتضمَّن ما خاطب به الله عباده اليزيدية، ومصحف رش فيه حديث خلق السماوات والأرض، ونزول طاووس مَلَك أو الشيطان إلى الأرض.. وفي كلا الكتابين من التلفيق والخبط ما فيه، قال علاء الدين القونوي إنهم متفقون على أباطيل وأقاويل كلها توجب الكفر والضلال، منها أنهم ينكرون القرآن والشرع.. ويحلّون (يسمحون) الزنا إذا جرى بالتراضي، ويفضِّلون الشيخ «عدي بن مُسافر» على الرسول، ويمكِّنون شيوخهم من زوجاتهم ومحارمهم، ويستحلُّون ذلك ويعتقدونه، ويصرِّحون بأنه لا فائدة من الصلاة ولا بأس في تركها، وقرية اللالش عندهم أفضل من الكعبة.. إلخ».

تلك هي الصورة التي ارتسمت في ذهني عن (اليزيدية) منذ زمن الابتداء، وحسبما قال الإمام عبد القادر الجيلاني، بحق، فإن: بواطن أهل الابتداء كالشمع تقبل كلَّ نقش! ولكنني أدركتُ مؤخرًا، أن هذه الصورة العجائبية التي رسمها المؤرِّخون القدامى والكُتَّاب المعاصرون، لا تتطابق بالضرورة مع الواقع الفعلي لهذه الجماعة التي عاشت (جغرافيًا) في منطقة الصراع المستمر بين السُّنة والشيعة، وحظيت دومًا بنقمة وعداء المسلمين؛ فلقيت صنوف العنت والاضطهاد، والتشهير الذي لا سبيل أمامهم للردِّ عليه.

ومن ناحية التسمية، فقد قيل في المصادر إن «اليزيدية» سُميت بذلك نسبةً إلى (يزيد بن معاوية) وهو الخليفة الأموي الثاني، الذي اشتهر في تاريخنا بفجوره العارم. وقيل بل ينتسبون إلى رجل من الإباضية اسمه يزيد بن أبي أُنيسة، كان يزعم أن الله سوف يرسل نبيًا من العجم وينزِّل عليه كتابًا ينسخ القرآن، وبالتالي فهم جماعة (إباضية) من الخوارج الذين تمردوا على الموقفين الشيعي والسُّني على السواء. وقيل إنهم اشتقوا اسمهم من بلدة فارسية كان اسمها «يزد» فكان لقبهم الأول (اليَزْديون) ولكن العامَّة من الناس حرَّفوه إلى (اليزيديون) واليزيدية. وقيل بل هم جماعة انحرفت حين أخذت فلسفة الغُلاة من الشيعة الإسماعيلية، وتأثرت بما جاء في رسائل إخوان الصفا، التي كتبها سرًّا فلاسفة الإسماعيلية.. لكن هذه كلها مجرد أقاويل!

وبدلًا من الإطالة هنا بذكر المناقشات والمجادلات المطوَّلة التي تؤيِّد أو تنقض، نسبة اليزيدية وسبب تسميتهم، وأصل مذهبهم، وخطأ من جعلهم فرقةً من الخوارج أو الشيعة؛ سوف أُلخص ما اطمأنت نفسي إليه بخصوص «اليزيدية» بعد بحثٍ طويل وقراءةٍ متأنية للكتابين المنسوبين لهما: كتاب الجلوة، ومصحف رَش.

اليزيدية هم بقايا الديانة الفارسية القديمة التي سُمِّيت بالزرادشتية نسبةً إلى «زرادشت»، وسميت أيضًا بالثنوية بسبب قولها بإلهين «اثنين» هما النور والظلام. والنور يمثله في هذه الديانة الغابرة، الإله (يزدان) بينما الظلام المستولي على العالم الآن يمثله (أهريمن) الذي صار اسمه عند اليزيدية «طاووس مَلَك» أو عزازيل. وهو الذي بحسب اعتقادهم انحدرت منه مِلَّة اليزيدية، لكنهم لا يرونه مطابقًا لمعنى الشيطان في اليهودية والمسيحية والإسلام، وإنما يقدسونه على نحوٍ قريب من تقديس المصريين القدماء للإله (ست)، بل هم يحرِّمون لفظ كلمة «شيطان» ومشتقاتها، ولا ينطقون الألفاظ القريبة من اسمه. ويعتقدون بأنه اتصل ببعض مشايخهم السابقين الذين ارتفعوا بهذا الاتصال إلى مرتبةٍ إلهيةٍ، فصاروا بدورهم مقدَّسين عند اليزيدية. ومن هؤلاء المشايخ الإلهيين (الشيخادي) الذي فسَّره البعض «الشيخ هادي» ورجَّح البعض أنه «الشيخ عدي» فربطوا بينه وبين المتصوف

المعروف «عدي بن مسافر» الذي كان من أصحاب عبد القادر الجيلاني (الإمام الصوفي الحنبلي، المتوفَّى ٥٦١ هجرية).

وقد تطورت الديانة اليزيدية خلال الألف سنة الماضية، وحاول بعض أهلها الهروب من الاضطهاد، فنسبوا عقيدتهم إلى الإسلام فكانت النتائج عليهم وخيمة؛ إذ طالبهم المسلمون السُّنة (العثمانيون) بالالتزام بقواعد وأصول الإسلام السُّنِّي فاستعصموا منهم بالمناطق الوعرة في الجبال، فما كان من الحكام (الأتابكة) و(العثمانيين) إلا ملاحقتهم ومحاولة إبادة أفرادهم، لقطع شأفتهم من الوجود. وقد سرد عددٌ من الباحثين المعاصرين من أمثال الدكاترة «محمد الزعبي، محمود الدرة، خلف الجراد» عديدًا من وقائع القتل والفتك والإبادة التي تعرَّض لها اليزيدية طيلة القرون الماضية، حتى كاد نسلهم ينقطع. فلم يبق منهم اليوم إلا قرابة الثلاثمائة ألف إنسان، يعيشون بين جبال العراق الشمالية يحوطهم الأكراد والحدود المتوترة مذهبيًّا بين تركيا وإيران والعراق وسوريا. وليس أمامهم اليوم فيما يبدو، إلا خياران قاسيان: الذوبان في الجماعات المجاورة للاستقواء بها إلى حينٍ، أو الانسحاب من الوجود إلى أبد الآبدين. وبالتالي فقد صارت ديانتهم في حكم المندثر أو الذي في طريقه للاندثار، لأن التطورات الكبيرة التي لحقت بعقائدهم والهجوم الصارم عليهم من المسلمين، والمتغيرات الدولية العاصفة من حولهم، جعلت من احتفاظهم بالخصوصية أمرًا عسير المنال حتى في المناطق النائية التي يعيشون فيها.

وبحسب الدراسات المعاصرة، فإن العجائب التي ذكرها العلامة (الفقير إلى الله) أحمد تيمور، وسابقوه من المؤرِّخين القدامى، إنما هي خليط من الوهم ونقص الفهم، والحرص على إدانة هذه الجماعة الكُردية التي تعيش في محيطٍ إسلامي سُنِّي لا يوافق على عقائدهم ولا يتوافق مع عاداتهم. وعلى وجه الإجمال، فاليزيدية ديانةٌ مستقلةٌ عن الإسلام (السُّني والشيعي) وهي تؤمن بتناسخ الأرواح، وبأن هذا العالم فيه آلهةٌ عديدة، ولا تسمح للمؤمنين بها بالتزاوج مع الآخرين، وتعتقد بأن أميرهم معصوم لأن به رُوح الله، ولذلك لا يجوز خلعه.. ومع أن اليزيدية جماعة مسالمة، إلا

أنها لم تعرف السلام منذ مئات السنين. وقد سعوا في القرن الثامن الهجري للنزوح إلى مصر، وأقاموا زاوية لهم في «القرافة الكبرى» لكن الحكام تعقَّبوهم وأحبطوا محاولتهم بالسيف.

أما الجماعة الأخرى (الزيدية) الذين يقال لهم «الزيود» فهم جماعة من المسلمين بلا جدال، ومن الشيعة بلا خلاف. وقد اشتقوا اسمهم من الإمام العلوي الكبير، الشهيد «زيد بن عليّ زين العابدين» الذي ثار على الحكم الأموي في زمن هشام بن عبد الملك، فقُتل، وثار من بعده ابنه يحيى، فقُتل أيضًا.. وقد تعرَّفت على مذهبهم أول مرة، على مقاعد الدرس بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية، حيث كان د. أحمد محمود صبحي يدرِّس لنا كتابه عن (الزيدية) ولا يُخفي عنا إعجابه بمذهبهم «المعتدل» وهي الصفة التي طالما تردَّدت واشتهرت عن هذه الجماعة الشيعية التي تعيش اليوم باليمن، وتمثل ثلث السكان هناك. وقد أرجع الباحثون اعتدالها إلى عدة أسباب، سوف نستعرضها بعد الإشارة إلى أن المقصود الصريح من كلمة (الاعتدال) هو الاقتراب من مذهب أهل السُّنة! وبالتالي، فما نَصِفُه نحن بالاعتدال قد يكون هو عين (الانحراف) عند الشيعة.

يعود «اعتدال» الزيدية إلى مواقف إمامهم الأول زيد بن عليّ، الذي رفض «الرفض» الذي يعتبره أهل السُّنة سُبَّة في الشيعة، حيث امتنع عن الخوض في أحقية أبي بكر وعمر بالخلافة بعد النبي، وامتنع عن مسايرة الشيعة الإمامية، وأعلن موالاة الشيخين وجواز خلافتهما للنبي، بل ودعا لعدم الغلو في قَدْر آل البيت، بعبارةٍ شهيرةٍ نصُّها: «يا معشر أهل العراق أحبونا (آل البيت) حبَّ الإسلام ولا ترفعونا فوق حقنا، فقد كنتم تنالون من أصحاب رسول الله حتى أبغضتمونا إلى الناس». وبناءً على هذا الموقف، تطورت عند الزيدية من بعد إمامها الأول، أفكارٌ سياسيةٌ وعقائديةٌ متوازنة، من أهمها مبدأ جواز ولاية الصالح مع وجود الأصلح منه.

وكان الإمام «زيد» فيما رواه المؤرِّخون، من أصحاب «واصل بن عطاء» مؤسس مذهب المعتزلة، وقيل بل كان من تلامذته. والمعتزلة من الجماعات الإسلامية التي

اشتهرت بالعقلانية، داخل الإطار السُّنِّي لا الشيعي، ولم تكن في أول أمرها قد نالت الهجوم الذي أدى لاحقًا إلى احتفائها لصالح المذهب الأشعري. وكذلك كان الإمام «يحيى بن الحسين» وهو من أَجِلَّاء أئمة الزيدية، من تلامذة أبي القاسم البلخي وهو من المعتزلة المبكرين. ومن هنا احتفى الزيود دومًا بمذهب الاعتزال. ولم يكن من الغريب أن يتم في اليمن (معقل الزيدية) اكتشاف المخطوطة الوحيدة من العمل الموسوعي «المغني في أبواب التوحيد والعدل» وهو أكبر وأوفى ما كُتب عن مذهب المعتزلة، على يد مفكرهم الكبير «القاضي عبد الجبار».

إذن، كانت مجانبة (الرفض) والقرب من فكر (المعتزلة) والقول بجواز إمامة (المفضول) والعيش بسلام وسط محيط سُنيٍّ. من أسباب اقتراب الزيدية من الموقف العام لأهل السُّنة، ومن هنا وصفوهم دومًا بالاعتدال، مع أن الزيدية عرفت اتجاهات فرعية فيها بعض الغلو، كالخابطية، لكنها اتجاهات لم تعمِّر طويلًا.. ومن أسباب اقتراب الزيدية من أهل السنة، أيضًا، أنهم يعتمدون في فروع الفقه والمعاملات، مذهبَي الشافعية والأحناف، وهما من المذاهب الفقهية الأربعة عند السُّنة. ولزمنٍ طويل، لم ترضَ عامة «الزيدية» ولا مشايخها الكبار، بالمذهب (الجعفري) الذي يلتزم به معظم الشيعة، خصوصًا الاثني عشرية منهم.

لكن التشيع، كما أسلفنا، لا يتوقَّف مفهومه على المعنى العام الذي يشترك فيه معظم المسلمين (موالاة آل البيت) ولا يتوقف على معناه المذهبي الذي يختلف عن موقف أهل السنة، بحسب المذهب (الاثني عشري، الإسماعيلي، الزيدي.. إلخ) وإنما يتعدى ذلك إلى التشيع بالمعنى الأيديولوجي الذي قد يوحِّد الجماعات الشيعية أو يقارب بينها، لتحقيق مصالح معينة فردية أو سياسية، وهو ما جرى في العقود الأخيرة مع بعض فرق الزيدية باليمن.

كانت الزيدية خلال تاريخها الطويل، قد انقسمت إلى جماعاتٍ فرعيةٍ انتمى إليها جماعاتٌ كبيرة من الناس، ومع أن ابتداءها كان في خراسان والعراق، إلا أنها تركَّزت منذ ألف سنة، في بلاد اليمن. وقد شهد شمال اليمن استقرار الفرق الأكثر اعتدالًا من

الزيدية، وكان عموم الناس هناك لا يرون بأسًا في طاعة حكام يتمون إلى المذهب الزيدي. ولكن في العام ١٩٦٢ ثار على (الإمام) ثوارٌ ساعدهم عبد الناصر بجيش مصر، وصار الحكم «جمهوريًا» فلم يعد الأئمة الزيود يحكمون.

لمدة ثلاثة وعشرين عامًا ظلّ «علي عبد الله صالح» جاثمًا على كرسي الحكم في اليمن، وهو فيما يقال من أصولٍ زيدية، لكنه فيما تبديه الشواهد كان قلقًا من التقارب الإيراني (الاثني عشري) مع جماعة الحوثي المعارضة (الزيدية) وهو القلق الذي تفاقم مع اختيار الحوثيين للفقه الجعفري المعمول به اليوم في إيران، فضلًا عن التقارب (الأيديولوجي) بين الحوثيين والإيرانيين في السنوات الأخيرة. وهو ما أهاج قلق حكام المملكة السعودية، اللصيقة، الذين ينظرون لإيران ودورها في المنطقة بعين الشك والريبة. خصوصًا أن الحوثيين يسكنون شمال اليمن، وبالتالي يتصلون مباشرةً بجنوب السعودية.

وقد اضطربت الأحوالُ في اليمن مع ثورة الحوثيين، وفشل الرئيسُ اليمني المدعوم من أمريكا والسعودية (وكلتاهما تكره إيران) في الوصول إلى صيغة مقبولة، تحلُّ خلافه مع «الحوثي» بالحُسنى، فأسرف «علي عبد الله صالح» في الاعتقالات وفي ضرب معارضيه بعنف، فاختل ميزان البلاد. ثم تفاقم الأمر في اليمن (السعيد) الذي لم يعد سعيدًا، بسبب ازدياد الفساد، والسعي لتوريث الحكم، فتدهورت الأحوال العامة في البلاد. مما أدى في النهاية إلى الثورة اليمنية التي تتابعت فصولها الدامية في نشرات الأخبار.

وهناك تفاصيل كثيرة تتعلق بتطور المذهب الزيدي، وبالفرق الفرعية التي انسربت عن «الزيدية» خلال القرون الماضية. لكن المجال هنا لن يسمح بالخوض في ذلك، وليس مرادنا الخوض في تفاصيل الخلاف المذهبية والعقائدية، مثلما يفعل المتخصصون المترفون، وإنما غايتُنا إلقاءُ الضوء على خلفيات الأحداث التي تجري من حولنا، سعيًا لفهمٍ أعمق لما يُحيط بنا اليوم من أخطار.

القرامطةُ وحُلم احتلال مصر

من الأمور الداعية للاهتمام بل الجالبة للهمّ، أن مادة «التاريخ» في مقرراتنا الدراسية تبدو دومًا وكأنها تُخبر عن أمورٍ خياليةٍ معلَّقةٍ في الفراغ، تخصُّ أناسًا غيرنا. فالمادةُ التاريخيةُ المقررة، حتى في أقسام التاريخ بالجامعات، يتمُّ تفريغها من الدلالات الإنسانية المستفادة من حركة الأحداث، وإخفاء تواصلها مع الحاضر الذي نعيشه (بزعم المحافظة على الحياد والموضوعية) فضلًا عن اقتصارها على سيرة الحكام والحروب الكبرى، وكأن الماضي لم يعش فيه بشرٌ آخرون كانوا لنا كالمقدمة، وما نحنُ اليوم إلا فصلٌ في كتابهم أو موجةٌ واحدةٌ من موجات بحرهم.

وفي غمرة هذه «التعمية» المدرسية، تغيبُ عنا معارف تتصل بواقعنا الحالي وتفسِّر أشياء ننظر إليها من دون أن نراها، منها مثلًا أن مدينة القاهرة العامرة اليوم بعشرين مليونًا من المصريين، كان سبب بنائها القرامطة. أو على الأقل، كان القرامطة أحد الأسباب الرئيسة لبناء القاهرة.. وبدلًا من ذلك، تخبرنا الكتب الدراسية أن الذي بناها هو قائد جيوش «المعز» المسمّى «جوهر» الذي نلقبه بالصَّقلّي، مع أن صواب لقبه (الصَّقلبي) نسبة إلى الصقالبة الذين كانوا يسكنون بوسط أوروبا، ودخلوا الإسلام أو أُسِروا صغارًا فصاروا جنودًا مسلمين، يستعين بهم الفاطميون.

ولا تقول المقرَّرات الدراسية، إن الحاكم الفاطمي «المعز لدين الله» لم يكن موجودًا بمصر، بعدما فتحها باسمه القائد «جوهر» سنة ٣٥٨ هجرية. ولم يدخل «المعز» بلادنا إلا سنة ٣٦٢ هجرية، بعدما انتهى أتباعه من بناء مدينةٍ مسوَّرة صار اسمها القاهرة، لأنه كان يخاف على نفسه وأهله من سُكنى الفسطاط أو العسكر أو القطائع، لأنها مناطق غير حصينة لن تحميه من هجوم القرامطة المتربصين بالفاطميين آنذاك.

وعلى هذا النحو، يصير (التاريخ) سجلًا لأعمال الأفراد من القادة والحكام، ويتوارى ذِكْرُ البشر والجماعات، بل يتم تهميشهم لصالح إجلاء صورة الحاكمين،

فيكون الوعيُ العام المعاصر مهيأً لحشر الناس في (الهامش) لصالح أصحاب المصالح، على اعتبار أن تلك هي طبيعة الأشياء، والعبرة التي يؤكدها التاريخ.

.. زرتُ الصعيد أول مرةٍ في السنة التي التحقت فيها بالجامعة، فرأيتُ على مقربة من بلدتنا بسوهاج، بلدةً كبيرةً اسمها «القرامطة» وعرفتُ أنها في واقع الأمر بلدتان: القرامطة شرق، القرامطة غرب (أيْ غرب النيل وشرقه) لكنني لم أعرف معنى لهذا الاسم «قرامطة» إلا بعد حينٍ من الزمان، ولا أظن أن سكان البلدتين يعرف معظمهم معنى هذا الاسم إلى اليوم.

القرامطةُ جماعةٌ دينية إسلامية، تنتسب إلى رجلٍ داهية اسمه حمدان قرمط (حمدان بن الأشعث، المتوفى في حدود سنة ٢٧٦ هجرية) وهو أحد «الدعاة» الذين كانوا في الزمن العباسي يبشّرون الناس بقرب مجيء «المهدي المنتظر» وهو الإمام الشيعي (الإسماعيلي) المتخفي آنذاك من أعدائه، تحت اسمٍ: ميمون القدّاح. وهو حسبما يرى غالبية مؤرخي الشيعة: محمد بن إسماعيل المكتوم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب. أو هو حسبما يرى غالبية مؤرخي السُّنة، رجلٌ مارقٌ زنديقٌ ينحدر من أصول يهودية أو مجوسية، يريد تخريب الإسلام بالخروج والثورة على الحكام الشرعيين من بني العباس.. وسواء كان المدعو لإمامته وخلافته من «آل البيت» حقًّا، أم كان من أعداء الإسلام، فقد أخلص حمدان قرمط في الدعوة إليه، مستعملًا في ذلك دهاءه ومكره وقدرته على إقناع الناس بالثورة على حكم العباسيين.

وتنقّل «قرمط» بدعوته السرية بين نواحي الشام والعراق، ثم استقر به المقام في نواحي البحرين الحالية، وقطر، وقد صار له أتباع كثيرون يُعرفون باسم القرامطة. ثم خلفه في رئاستهم هناك واحدٌ من أتباعه اسمه «أبو سعيد الجنابي» استطاع السيطرة على نواحي الخليج. وصار يهدّد حدود الدولة العباسية شمالًا، وبقية أنحاء الجزيرة العربية، بل قام بغزو الشام، لتمكين الإمام «عبيد الله المهدي» من الإفلات بسلام، والفرار من حصاره بالشام إلى نواحي «إفريقية» المسماة الآن تونس.

واستقر عبيد الله المهدي بالمغرب، ثم وفد أبناؤه على تونس وأقاموا بها وبنوا لهم مدنًا كالمهدية والعزيزية، واستعانوا بقبائل الشمال الإفريقي (العرب والبربر) وبالصقالبة، فاستطاع هؤلاء الحكام (الخلفاء) الذين أسموا أنفسهم «الفاطميين» وأسماهم أعداؤهم «العُبيديين» أن يقيموا دعائم أول دولة للشيعة في تاريخ الإسلام، كانت عاصمتها بلدة (المهدية) في تونس.. وشيئًا فشيئًا، نسي الفاطميون «الدعاة» الذين كانوا بالمشرق يبشرون بقرب قيام دولة الأئمة، وانقطعت صلتهم بالقرامطة الذين كانوا في مبتدأ الأمر يدعون لهم، بل وقعت بينهم الخلافات وصار كُلٌّ منهم (الفاطميون، القرامطة) يسعى للاستيلاء على مصر.

لكن مصر آنذاك، كان فيها حاكمٌ قويٌّ هو «محمد بن طغج» المعروف بلقب الإخشيد، وقد خلفه في حكم مصر واحدٌ من أتباعه لا يقلُّ عنه قوةً وحزمًا ومهارة، هو كافور الإخشيدي الملقب بالأستاذ، الذي مدحه المتنبي (الشاعر) أول الأمر بجملة من قصائده الشهيرة المسماة «الكافوريات» أملًا في أن يمنحه «عزبة» في الفيوم. فلما تباطأ كافور في تلبية أمنية «المتنبي» شتمه وشتم المصريين كلهم في قصائد بديعة اللغة، شنيعة المعنى، منها القطعة الشعرية الفاتنة التي مطلعها: عيدٌ، بأية حالٍ عُدْتَ يا عيدُ.. وهي القصيدة التي يصف فيها المتنبي كافور بالعبد الخَصِيّ، مشقوق الشفة، الجوعان، الأبق (العبد الهارب) وغير ذلك من شنيع الصفات. ومنها أيضًا تلك القصيدة الشهيرة التي يقول فيها المتنبي لأهل مصر: أغايةُ الدين أن تحفوا شواربكم، يا أمةً ضحكت من جهلها الأممُ.

وفي واقع الأمر، فقد كان كافور هو الذي ضحك على المتنبي، واستغل موهبته الشعرية في الدعاية له، ثم لم يكترث من بعد ذلك بالمتنبي وقصائده الشاتمة.. ومهما كان من بلاغة المتنبي في هجاء كافور وأهل مصر عمومًا، فقد ظلت قصائده من وجهة نظر «كافور» مجرد كلام على ورق، قد تتناقله الألسنة ويميل إليه الغاوون لبلاغته. أما على الأرض، وفي الواقع السياسي والاجتماعي، فقد كانت مصر أيام حكم كافور مرهوبة الجانب مستقرة الأحوال، لا يجرؤ الفاطميون على المجيء إليها من الغرب، ولا يحلم القرامطة بغزوها من الشرق.

ويبدو والله أعلم، أن القرامطة الذين طالما دعوا لدولة الخلافة الفاطمية، وبها بشَّروا، شعروا بعد قيام دولة الأئمة الفاطميين في المغرب واستقرارهم فيها، أن هؤلاء الفاطميين لم يعودوا بحاجةٍ إليهم. وبالتالي فقد انهار (المشروع القومي) للقرامطة، وصار عليهم البحث عن قاعدة أخرى يقيمون عليها دولةً لهم. فاختاروا، وبئس ما اختاروا، أن تكون «القاعدة» هي العنف ضد المسلمين عمومًا، وهدم أركان الإسلام بالكلية.

في سنة ٣١٧ هجرية، قام القرامطة بواحد من أشنع الأفعال التي عرفها تاريخ الإسلام، ففي هذه السنة البائسة ترصَّد القرامطة حركة الحجاج القادمين إلى مكة من أنحاء الدنيا، ومن بينهم بعثة الحج الرسمية الآتية من بغداد: مقر الخلافة. وفي يوم «التروية» هجم القرامطة على مكة، وذبحوا الحجاج، وهدموا المنازل، واقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة وحملوه إلى قواعدهم العسكرية بالخليج (البحرين) فظل هناك لمدة اثنين وعشرين عامًا، تعطَّل خلالها الحج الذي هو إحدى الفرائض الخمس الأساسية في الإسلام.. سؤال خارج السياق: مع مراعاة الفارق بين الدين والتدين، هل يؤدي الإمعان في التدين إلى المروق من الدين؟

وهكذا، لم يعد القرامطة منذ القرن الرابع الهجري، على وفاقٍ مع الفاطميين. وكَفُّوا عن الدعوة لهم، بل انقلبوا عليهم وراحوا يشككون في نسبتهم لآل البيت أصلًا، وأمرَ زعيم القرامطة «الحسن الأعصم» بلعن الخليفة الفاطمي «المعز لدين الله» على المنابر.. وهكذا تغلبت المصالح الدنيوية على الدعوة الدينية، مثلما يحدث دومًا، وصار القرامطة يحلمون بمُلكٍ دنيوي تكون مصر عاصمته.

وفورَ وفاة كافور، بادر «المعز» بإرسال جيوشه إلى مصر (سنة ٣٥٨ هجرية) وعرض على أهلها الأمان والحرية المذهبية والدينية، ولم يضايقهم بفرض مذهبه الشيعي «الإسماعيلي» أو يدخل معهم في سجال حول أصول الفاطميين وصحة نسبهم إلى الإمام الحسين. وحين سأله المصريون عن نَسَبه وحَسَبه، أخرج كيسًا من الدنانير الذهبية ونثرها عليهم وهو يقول «هذا نَسَبي» ثم أمسك بسيفه وأخرج نصفه

من الغمد وهو يقول: وهذا حَسَبي.. وعلى هذا، تقبَّل المصريون حكم الفاطميين للبلاد، لكنهم لم يرتضوا يومًا الدخول في مذهبهم الشيعي الذي كان معقله جامع القاهرة «الأزهر» بينما كان الجامع العتيق بالفسطاط «جامع عمرو بن العاصِ» هو معقل المذهب السُّني.

ومن الجهة الأخرى «الشرقية» كان القرامطة لا يزالون يطمعون في خير مصر، ويحلمون باحتلالها. يقول د. عبد الله عِنان في كتابه (الحاكم بأمر الله) ما نصه: «إن الإسراع في إنشاء العاصمة الفاطمية الجديدة (القاهرة) يرجع بالأخصِّ إلى تفاقم خطر القرامطة الذين سادت دعوتهم يومئذٍ معظم أنحاء الجزيرة العربية، وزحفوا غيرَ مرةٍ على الشام، وأصبحوا خطرًا على مصر ذاتها من جهة الشرق. فأراد الفاطميون أن تغدو العاصمة الجديدة قاعدة لهم، ومعقلًا لرد هذا الخطر.. وكان جوهر قد أرسل الجند منذ المحرم سنة ٣٥٩ هجرية إلى الشام، لردِّ القرامطة الذين وصلوا إلى الرملة (فلسطين) وجرت وقائع (حروب) انتهت بردِّ القرامطة عن مصر، لكنهم زحفوا إلى دمشق وسيطروا على نواحي الشام، ثم تجمعوا في الصعيد وعادوا سنة ٣٦١ هجرية للزحف على مصر بقيادة زعيمهم الحسن الأعصم، ووصلوا بالفعل إلى القاهرة وكادوا يستولون عليها، لولا المقاومة العنيفة للقائد جوهر الذي تحصَّن خلف الخندق المحيط بالقاهرة، وساعده المصريون، فارتدَّ القرامطة من جديد نحو الشام».

إذن، ففي تلك الفترة (منتصف القرن الرابع الهجري) كانت الرقعة الجغرافية الواسعة، المشتملة على شمال إفريقيا ومصر وجنوب الشام والجزيرة العربية، منطقة نفوذ شيعي (إسماعيلي) سواء كان فاطميًا في أنحاء مصر والمغرب، أم قرمطيًا في حوافِّ الشام والجزيرة. وجرت حروب كثيرة بين أولئك وهؤلاء، الشيعة والشيعة، عقب وصول «المعز» إلى مصر وبسطه لسلطانه على الشام. وحين عاد القرامطة لاحتلال الشام، أرسل «المعز لدين الله» رسالة طويلة إلى «الحسن الأعصم» يذكره فيها بأن الدعوة الإسماعيلية واحدة، وأن القرامطة تفرَّعوا عن الفاطميين، وأن الانشقاق لا يليق.. إلخ، فردَّ الحسن الأعصم على الرسالة الطويلة بعبارةٍ قصيرةٍ

نصُّها: وصل كتابك الذي قلَّ تحصيله وكثر تفصيله، ونحن سائرون إليك على إثره (قادمون للحرب) والسلام.

والتقت الجيوش الشيعية الإسماعيلية (الفاطمية) مع الجيوش الإسماعيلية (القرمطية) سنة ٣٦٣ هجرية، وجرت معركة هائلة عند «بلبيس» انتصر فيها الفاطميون على القرامطة الذين انسحبوا إلى الجزيرة العربية. ثم عادوا لمحاولة احتلال مصر بعد خمس سنوات، أثناء خلافة «العزيز بالله الفاطمي» فالتقى الجيشان عند بلدة عسقلان، واضطر الفاطميون بقيادة «جوهر» إلى التراجع نحو مصر، فتقدم القرامطة إليها من جديد. وخرج «العزيز» بنفسه لصدِّهم، وقاتلهم قتالًا شديدًا عند بلدة «الرملة» وهزمهم.

وفي زمن الحاكم بأمر الله (ابن العزيز بالله، ابن المعز لدين الله) ظل القرامطة يمثلون خطرًا كبيرًا في أنحاء الجزيرة وحوافِّ الشام، غير أن دولتهم تراجعت تدريجيًا حتى اضمحلت وانتهت في ظروفٍ غامضةٍ لا نعرف عنها الكثير، نظرًا لانزواء هذه الجماعة الشيعية وغرابة تطورها. وقد أجمل د. عبد الله عنان في بيان الصلة بين القرامطة والفاطميين، بقوله: «إذا كانت الدعوة الفاطمية توصف أحيانًا بأنها دعوة القرامطة، فإنما ذلك يرجع فقط إلى الناحية الزمنية، بمعنى أن القرامطة ولا سيما قرامطة الكوفة والشام، كانوا يعتقدون الدعوة الفاطمية قبل أن تنحدر حركتهم إلى ما انحدرت إليه بعد ذلك، من ضروب التطرف والسَّفْك والإباحة والإلحاد المغرق، وهي الصفات التي طبعت حركتهم في البحرين».

وبعد.. فسوف نختتم كلامنا عن القرامطة بفقراتٍ مختارةٍ من الرسالة المطوَّلة التي بعث بها العزيز بالله (الفاطمي) إلى الحسن الأعصم (القرمطي) لأنها تلقي مزيدًا من الضوء على مذهب القرامطة، وعلى دولة الفاطميين.. وسوف نورد منها ما يلي، مع التوقُّف عند بعض النقاط المهمة بإشارات نوردها بين القوسين:

من عبد الله ووليه وخيرته وصفيه، معد أبي تميم، المعز لدين الله أمير المؤمنين.. إلى الحسن بن أحمد.. أيها الناس، إن الله إذا أراد أمرًا قضاه، وإذا قضاه أمضاه، وكان

من قضائه فينا قبل التكوين (خلق العالم) أن خَلَقنا أشباحًا، وأبرزنا أرواحًا بالقدرة مالكين، وبالقوة قادرين (الحق الإلهي في الحكم والرئاسة) وعند تكامل الأمر وصحة العزم، أنشأ الله المنشآت وبدأ الأمهات من الهيولات (لفظة فلسفية استعملها أرسطو للإشارة إلى المادة الأولى للوجود) فكان ما ترون من فلكٍ دوّار، وكوكبٍ سيّار، وليل ونهار. كل ذلك لنا ومن أجلنا، دلالةً علينا وإشارةً إلينا (أي أن الكون كله مخلوق من أجل الأئمة) وكل ذلك دلالات لنا، ومقدمات بين أيدينا، وأسباب لإظهار أمرنا.. فما من ناطقٍ نطق، ولا نبيٍّ بُعث، إلا وقد أشار إلينا ولوَّح بنا، ودلَّ علينا في كتابه وخطابه.. وليعلم الناس أننا كلمات الله الأزليات، وأسماؤه التامّات، وأنواره الشعشعانيات وأعلامه النيّرات.. فمن شاء فلينظر، ومن شاء فليتدبّر، وما على الرسول إلا البلاغ المبين.. وإننا نارُ الله الموقدة التي تطّلع على الأفئدة.. وأنت الغادر الخائن الناكث البائن عن هدي آبائه وأجداده، المنسلخ من دين أسلافه وأنداده، والموقد لنار الفتنة، والخارج عن الجماعة والسُّنة (بالمعنى العام لا المذهبي) فلم أغفل أمرك ولا خفي عني خبرك، كما قال جلَّ وعزَّ (إنني معكما أسمع وأرى).. لقد ضلَّ عملك وخاب سعيك، حيث آثرت الحياة الدنيا ومال بك الهوى، فأزال عنك الهدى.. إلخ.

وإذا تأملنا الصيغة التي صوَّرَت بها الرسالة السابقة، مفهوم (الإمامة) في المعتقد الشيعي الإسماعيلي، سواء في الفقرات القصيرة التي أوردناها أو في الفقرات الأطول في أصل الرسالة؛ عرفنا الأساس الذي دفع الحاكم بأمر الله (حفيد المعز لدين الله) إلى التألُّه ثم الجنون، حين أعجبه قول النروز إن «الحاكم» هو الله.. ولهذه المسألة العجيبة حديثٌ آخر، سوف نأتي إليه حالًا.

دولةُ الشيعة الإسماعيلية بمصر

يثير الإمامُ الإسماعيلي «أغا خان» المدفون بأسوان منذ سنة ١٩٥٧ عدة أسئلة في أذهاننا، أو هو بالأحرى ينبغي أن يثير في أذهاننا أسئلةً من مثل: لماذا جاء ليُدفن في مصر، بهذا المقام البديع الذي ظل حتى وقت قريب مزارًا سياحيًّا؟ وما دلالة هذا

اللقب: أغاخان؟ وكيف سُميت أول دولة شيعية في مصر، بالدولة الفاطمية؟ سوف نسعى فيما يلي للإجابة عن الأسئلة، مع الالتزام بقدر المستطاع بتبسيط الموضوع وبالابتعاد عن النقاط الخلافية الكثيرة المرتبطة به، والروايات الغرائبية التي من شأنها أن تشوّش الأذهان:

كان ياما كان، شيخٌ جليل يتفق على مكانته الدينية والروحية معظم المسلمين، اسمه الإمام «جعفر الصادق» وهو من «أسباط» النبي.. الأسباطُ هم أبناءُ البنت، وأبناءُ الابن هم الأحفادُ. وقد اعتاد المسلمون تسمية أسباط النبي من السيدة «فاطمة» وزوجها الإمام «على بن أبي طالب» بالأشراف، وبآل البيت. وكان جعفر الصادق هو إمام الجيل الخامس من أشراف بيت النبوة، لأنه جعفر الصادق بن محمد الباقر (الإمام الرابع) ابن على زين العابدين (الثالث) ابن الإمام الحسين (الثاني) ابن الإمام علي بن أبي طالب (الأول في سلسلة الأئمة من آل البيت).

وقد أعلن جعفر الصادق أن الإمام من بعده، سوف يكون ابنه الأكبر «إسماعيل»، ولكن هذا الابن فيما يقال، كان يشرب الخمر ولا يلتزم بالسمات التي يستمسك بها أئمة آل البيت. وقد توفي في حياة أبيه، فصارت هناك مشكلة في «توريث» الإمامة، لأن الشيعة في ذلك الوقت كانوا يتأولون الآية القرآنية ﴿ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٨]؛ بحيث يصير المفهوم منها، أن الإمامة وراثية في الأعقاب، أي في الابن من بعد أبيه. وهم يعتقدون أيضًا أن الإمام معصومٌ من الخطأ، وبالتالي فإذا نصَّ على إمامة خليفته لا يجوز الرجوع عن هذا النص، غير أن (إسماعيل) المنصوص عليه مات، ولم يكن أبوه راضيًا عنه حتى إنه احتفل بموته، بل فرح بوفاته وعرض جثته على شهود كتبوا محضرًا بالواقعة، وأرسلوه إلى الخليفة العباسي الذي فرح بدوره بوفاة «إسماعيل» على اعتبار أن أئمة الشيعة كانوا يسعون إلى السلطة السياسية، وكان أبناء عمومتهم «العباسيون» يبالغون في اضطهادهم، مثلما كان يفعل «الأمويون» من قبلهم.

آنذاك ثار السؤال: ما العمل وقد مات الإمام المنصوص عليه، بصرف النظر عن مناسبته أصلًا للإمامة؟ وكاد الأمرُ ينحسم مع قيام «جعفر الصادق» بالنصّ على إمامة ابنه الأصغر «موسى الكاظم» فارتضى بذلك جماعة من الشيعة، وهم الذين سوف يُعرفون لاحقًا باسم «الاثني عشرية». ولكن لم يقبل بذلك جماعةٌ أخرى، قالت إن الأحق بالإمامة بعد إسماعيل (المتوفى) هو ابنه محمد بن إسماعيل؛ الذي يعدُّ عندهم «الإمام السابع» ولذلك عُرفوا باسم (السبعية) وباسم (الإسماعيلية)، وقد زعم جماعةٌ منهم، أن موت «إسماعيل» كان مجرد مسرحية أراد بها الإمام جعفر الصادق أن يخفي ولده عن عيون الخلافة العباسية، ويحفظه من بطشهم. وزعم جماعة آخرون منهم أنهم شاهدوا الإمام «إسماعيل» بعد مسرحية موته، بعيش في البصرة وفي بعض نواحي فارس (إيران).

ونظرًا للظروف الصعبة التي كان يمر بها التشيُّع في تلك الفترة، وفي فترات أخرى تالية، فقد اتخذت الدعوة الإسماعيلية طابع السرية، وقام الدعاة في هذا الوقت المسمى عند الدارسين والباحثين (طور الدعوة السرية) بالكثير من الجهود التي سعت لإقامة دولة بديلة، على رأسها الإمام المستور، المختفي، وكان من هؤلاء الدعاة السريين جماعة «القرامطة» وغيرها من الجماعات العجائبية.. المهم، أن الجماعة الإسماعيلية التي انشقت عن بقية الشيعة ظلت تحاول إقامة دولة لها بالمعنى السياسي، مدعومة بجهود هؤلاء (الدعاة) حتى استطاعت تأسيس دولة «جنينية» في ساحل إفريقية (تونس) ثم ما لبثت أن صارت دولة قوية بعد انتقالها إلى مصر، حيث سُميت بالدولة الفاطمية.

لماذا سُميت الفاطمية؟ كان الأئمة الحاكمون في تونس، منذ ابتداء دولتهم على يد «عبيد الله المهدي» يسمون أنفسهم الفاطميين كأنهم بذلك يذكِّرون المسلمين بأصلهم الشريف، ويؤكِّدون انتسابهم إلى السيدة فاطمة التي تحظى بتقدير أهل الإسلام على اختلافهم. ولكن أعداء الفاطميين كانوا يسمونهم (العبيديين) نسبة إلى عُبيد الله المهدي، ويؤكِّدون أنهم ليسوا من آل البيت أصلًا ويشكِّكون في نسب

عبيد الله.. ومن هنا نفهم خلفيات الواقعة المشهورة التي جرت بمصر سنة ٣٦٣ هجرية، حين جاء «المعز لدين الله» ليحكم النواحي المصرية، فذهب إليه أعيانُ المصريين ومعهم نقيب الأشراف بمصر وسألوا «المعز» عن نسبه وحسبه، فنثر عليهم دنانير ذهبية وقال: «هذا نسبي» ثم سحب نصف سيفه من الغمد وهو يقول: «وهذا حسبي». وهي الطريقة ذاتها التي استعملها من قبل الجميع «معاوية بن أبي سفيان» فيما يُعرف بشعرة معاوية: لو كان بيني وبين الناس شعرة ما تركتها تنقطع، فإذا شدُّوا أرخيت وإن أرخوا شددتُ! ولطالما استعملها الحاكمون من بعده.

المهم، أن المعزّ لدين الله ومن بعده ابنه «العزيز بالله» كانا من فضلاء الرجال، وسارا في مصر بسيرة حسنة، وحفظا البلاد من محاولات القرامطة الاستيلاء على الحكم. لكن الحال اضطرب في أواخر القرن الرابع الهجري، وبدايات القرن الخامس، مع التفانين العجيبة والحكمة الممزوجة بالهوس والجنون الصريح الذي عرفناه في فترة حكم «الحاكم بأمر الله» الذي كاد في نهاياته يودي بالبلاد والعباد موارد التهلكة، لولا تداركت الأمر أخت الحاكم بأمر الله «سِتّ الملك» وقامت بعملية إنقاذ مثيرة (سينمائية) وأرست الأمور بيد ابن أخيها الذي كانت قد انتزعته من أبيه «الحاكم بأمر الله» وهو طفل صغير، وما لبثت أن جعلته حاكمًا لمصر بعد اختفاء والده سنة ٤١١ هجرية، وأعطته اسم «الظاهر لإعزاز دين الله» وكان عمره آنذاك ستة عشر عامًا.

وفي أواخر زمن «الحاكم» ظهرت بمصر بدع كثيرة ومعتقدات عجيبة، منها الجماعة التي سوف تُعرف لاحقًا باسم «الحشاشين»، والجماعة التي تُعرف اليوم باسم «الدروز» وكلتاهما جماعةٌ مصرية المنشأ، وكلتاهما متشدِّدة، ولسوف نتوقف عندهما بعد قليل.

وقد استمرت الدولة الشيعية الإسماعيلية (الفاطمية) في حكم مصر من سنة ٣٥٨ هجرية حتى أسقطها سنة ٥٦٧ هـ صلاح الدين الأيوبي، الذي تمَّس على الخلافة الفاطمية وصار وزيرًا لهم، ثم انقلب عليهم وعلى «نور الدين محمود»

وأسس الدولة المعروفة في تاريخ مصر والشام بالدولة الأيوبية، التي ابتدأها بجريمة ضد الإنسانية حين حبس الرجال (الفاطميين) عن النساء (الفاطميات) ومنع تزاوجهم مع بعضهم، أو مع الآخرين، حتى انقرضوا بالوفاة ولم يبق منهم أحد.. وبالطبع، فالمقررات الدراسية عندنا لا تذكر هذا الأمر إطلاقًا، وإنما تحتفي بصلاح الدين الأيوبي لأنه حَرَّر القدس من أيدي الصليبيين سنة ٥٨٣ هـ هجرية، ولا تقول إن أخاه (العادل) عاد وسلَّمها لهم كهدية، سنة ٦٢٨ هجرية.

وبعد انطواء صفحة الزمن الشيعي الإسماعيلي (الفاطمي) من تاريخ مصر، بقيت بالبلاد آثارٌ كثيرة تدل عليه، وبقيت منه في التراث العربي/ الإسلامي آثار أخرى. ومن أشهر ما نعرفه اليوم من بقايا ذاك الزمن «الجامعُ الأزهر» الذي ما لبث أن صار منبرًا لمذهب السنة، مع أنه كان في الأصل منبرًا للدعوة الشيعية الإسماعيلية. ومن ذلك أيضًا، ما نقوم به اليوم من احتفالات دينية واحتفاء بفانوس رمضان (الذي لا يعرفه إلا المصريون) وحفاوة كبيرة بآل البيت المدفونين بمصر، وعلى رأسهم الإمام الحسين الذي يشكك كثير من المؤرخين في أنه مدفون أصلًا بمصر، لكن هذه الشكوك لا تعني أي شيء بالنسبة للاعتقاد العام السائد بمصر.. ومن هذه الآثار التي بقيت من ذاك الزمان في التراث العربي الإسلامي، بل في التراث الإنساني؛ الموسوعة البديعة التي تعرف بعنوان (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا) وهي كتاب ضخم يقع في أربعة مجلدات، سوف يأتي بيانه.

لكن السلسلة الإسماعيلية استمرت بعد سقوط الدولة الفاطمية، في أصلاب (النزارية) الذين صاروا هم «الأئمة» واحتفظوا في إيران وقلب آسيا بمكانة روحية خاصة، وبالاسم ذاته «الإسماعيلية» ثم توارثوا هذه الزعامة الروحية جيلًا بعد جيل، حتى اشتهر أمرهم من جديد (في القرن التاسع عشر الميلادي) مع إمامهم المولود بإيران سنة ١٢١٩ هجرية، واسمه: حسن علي بن خليل علي، ولقبه: أغا خان الأول.. وهو لقب ملكي تشريفي، منحه له شاه إيران «فتح علي القاجاري» الذي تزوَّج أغا خان، أخته الأميرة «سرر جهان»، ولكن الخلاف سرعان ما دبَّ في البلاد

بسبب ازدياد الزعامة الدينية لأغا خان، والتفاف الأتباع من حوله، فحظر عليه الشاه الإيراني العمل بالسياسة خوفًا على العرش، ولكن الصدامات حدثت بين أتباع هذا وذاك وانتهى الأمر بأغا خان الأول إلى النزوح إلى الهند. وفي أيامه هاج النصيرية (العلويون) في سوريا، على الإسماعيلية الموجودين هناك وأخرجوهم من ديارهم، وهاجم السُّنة قلاع الإسماعيلية في لبنان وأعدموا كبارهم شنقًا، فتقلص الوجود الإسماعيلي في البلاد العربية وصار مختصًّا بالهند.

ثم تولَّى الزعامة الروحية للجماعة «أغا خان الثاني» الذي كثر أتباعه وصاروا أغنياء بسبب العمل في التجارة، واستطاعوا مساعدة الإسماعيلية في سوريا بالتوسّط من أجلهم لدى السلطان العثماني الذي سمح للإسماعيلية بالسكنى في سوريا، وأعفاهم من الجندية! وفي كراتشي الباكستانية سنة ١٨٧٧ ولد أغا خان الثالث واسمه الأصلي: سلطان محمد شاه علي الحسيني، وفي زمانه انتعشت الجماعة وازدادت ثراءً والتفافًا حول إمامهم الذي صار يلعب دورًا سياسيًّا، ويجوب العالم، ويتزوّج بملكة جمال فرنسا (تزوّج أربع مرات) وقد احتفل أتباعه عام ١٩٣٥ ببلوغه السنة الخمسين من إمامته لهم (اليوبيل الذهبي) بأن تبرّعوا له بوزنه ذهبًا، وبعدها بأحد عشر عامًا (سنة ١٩٤٦) تبرّعوا له بمقدار وزنه من الماس بمناسبة (اليوبيل الماسي)، وفي سنة ١٩٥٤ وزنوه بالبلاتين وأهدوا الوزن إليه.. ولا نعرف ما الذي كانوا سيفعلونه، لو أتم إمامهم من عمره مائة عام؟

توفي سلطان محمد شاه (أغا خان الثالث) سنة ١٩٥٧ بسويسرا، ونقل جثمانه إلى أسوان ليدفن فيه حسب وصيته التي يقول الطيبون من المصريين إنه اختارها مدفنًا لرفاته، لأنه كان قد جاء إليها للاستشفاء ونصحه المعالجون بأن يدفن نفسه في الرمال، فبرأ وأحب المكان وبنى فيه مقبرته. بينما الرأي عندي أن مصر كانت تمثل عنده، الزمن الذهبي للجماعة الإسماعيلية التي عاشت أزهى عصورها في زمن أجداده المعروفين باسم (الفاطميين) الذين فتحوا بلاد النوبة فصارت في القرن الرابع

الهجري، فقط، أرضًا إسلامية بعدما استعصت طويلًا على الفاتحين بسبب تمسك النوبيين بخصوصيتهم وديانتهم التي كانت آنذاك المسيحية.. العجيب أن أهل النوبة صاروا من بعد ذلك، كلهم، مسلمين! حتى إنه لا يوجد مسيحي واحد نوبي، سواء من جماعة الفجكي والمتوكي (النوبة المصريين) أو من جماعة المحسّ (نوبة السودان)، وكأن المسيحية لم تكن يومًا ديانة لجميع أجدادهم، لفترة امتدت لمئات السنين.

وتولّى من بعد أغا خان الثالث، ابنه «كريم» الذي صار لقبه أغا خان الرابع؛ وهو من أشهر الشخصيات في العالم منذ توليه (الإمامة الإسماعيلية)، ومن أغناهم وأكثرهم نشاطًا وأناقة وحبًا للحياة الراقية. وأعتقد من جانبي، أن الفترة القادمة من حياة مصر سوف تشهد مزيدًا من الإقبال (الإسماعيلي) على مصر، وهو الأمرُ الذي بدأت شواهده تلوح في آخر جمعة اعتصام في ميدان التحرير (قبل محاكمة مبارك) حيث نُصبت في الميدان عدة منصات للثوار المصريين، كان من بينها منصَّة للشيعة[1].

الحشاشون وابتداؤهم في مصر

عندما اندلعت الثورة المصرية، رأيتُ من المناسب أن أخصِّص جلسات الصالون الشهري الذي أعقده يوم الأربعاء الأول من كل شهر بساقية الصاوي بالقاهرة ويحضره مئات من الشباب، لمناقشة الخبرات الثورية في تراثنا المصري والعربي، سعيًا لفهم أعمق بطبيعة الثورات وأملًا في استخلاص العبر مِنْ خبر مَنْ غبر. وفي اليوم المخصَّص لندوة (ثورة الحشاشين ونظام الاغتيالات) رأيت في مدخل ساقية الصاوي «البوستر» الذي يعلن عن موضوع جلسة الصالون، وفوجئت بأن «الفنان» الذي صمَّم البوستر، وضع تحت عنوان الجلسة صورة مسدس وسيجارة ملفوفة (يعني فيها مخدِّر الحشيش).

---

(1) في وقت مراجعة بروفات هذا الكتاب (مايو ٢٠١٢) أعلنت وسائل الإعلام المصرية عن افتتاح مركز شيعي بالقاهرة «حُسينية» وقيام الشيعة بأول احتفال علني لهم «اللطمية»! وفيه يلطمون الخدود حُزنًا على مقتل الحسين.

وبالطبع، فليست هناك صلة مباشرة بين الحشيش المرسومة سيجارته وموضوع الندوة، اللهم إلا على النحو (المجازي) الذي سيتضح لنا خلال سطور هذه المقالة، التي نوضح فيها كيف سُمِّي الشيعة الإسماعيلية (النِّزارية) بالحشَّاشين، وهي تسمية يقصد بها أعداؤهم من أهل السُّنة، التعريض بهم والحطّ من شأنهم، بينما يعتزُّون هم باسم «الحشاشين» ويعدُّونه وسامًا على صدورهم، ولكن بمعنى آخر غير الذي يقصده أهل السُّنة من هذه الكلمة، كما سنرى بعد قليل.

كان الفرع «الإسماعيلي» من الشيعة، وهو المسمى بالفاطمي، قد استطاع في زمن «المعز لدين الله» أن ينتزع سلطان مصر من يد الحكام السُّنة، سنة ٣٥٨ هجرية (بعد وفاة كافور الإخشيدي) ونجح المعزُّ وبعده العزيزُ، في الدفاع عن البلاد ضد هجمات القرامطة الذين طمعوا في خير مصر واستماتوا في محاولة السيطرة عليها، بعدما كانوا قد روَّعوا الجزيرة العربية وقتلوا الحجاج في مكة، وقلعوا الحجر الأسود من الكعبة فظل لأكثر من عشرين سنة، أسيرًا بأيديهم في النواحي المسماة اليوم البحرين (قطر).. ماذا لو كان المعز والعزيز وجوهر الصقلي (القائد) وجيش الإسماعيليين (الفاطميين) وأهل مصر من السُّنة، قد فشلوا جميعًا في صدِّ القرامطة فصارت مصر قرمطية؟

المهم، استقر الحُكم الإسماعيلي (الفاطمي، العُبيدي) بمصر في أيام «الحاكم بأمر الله» مع بعض المناوشات الحدودية المحدودة، ولكن أفعال «الحاكم» التي يمكن وصفها بأنها كانت نوعًا من الخبل (بصرف النظر عن تأويلات بعض المؤرخين) أدَّت إلى ظهور نزعات واتجاهات عقائدية عجيبة، وسرية. كما كان لاختفائه المفاجئ بجبل المقطم سنة ٤١١ هجرية، أثره الذي ظهر لاحقًا، وتمثل في اضطراب أحوال الحكم وسيطرة النساء والوزراء على أمور الدولة.. بالإضافة إلى تهيئة المناخ لظهور مجموعة من الأفكار والبدع التي اضطربت بخصوصها الأخبار، وكان من بينها المذهب «الدُّرزي» الذي ظهر في مصر أيام الحاكم. ومذهب «أبي العرب» الذي ظهر أيام المستنصر بالله (الفاطمي) وزعم أنه الحاكم بأمر الله، وقد

عاد من غيبته. وهو الزعم الذي أعلنه أيضًا رجل غريب اسمه «سكين» كان يشبه شكل الحاكم بأمر الله، ويدَّعي أنه هو! ووصل به الحال أن جمع أتباعًا من غُلاة الشيعة، وذهب بهم إلى القصر الكبير الذي كان بشارع المعز في القاهرة، ليجلس على العرش باعتباره «الحاكم» وقد عاد من غيبته. فاشتبك أتباعه مع جنود القصر وسالت دماء كثيرة.. ثم انتهى الأمر بالقبض على «سكين» وقتله على صليب، حسبما كان معمولًا به في تلك الأيام.

إذن، تتابعت الخزعبلاتُ العقائديةُ وتوالى ظهورُ الجديد منها، مع النصف الثاني من زمن حُكم (الحاكم) واستمرت من بعده لفترة طويلة، فكانت تخبو حينًا وتعلو حينًا، حتى توهَّجت حين جاء زمن الخليفة الفاطمي «المستنصر بالله» ابن «الظاهر لإعزاز دين الله» ابن «الحاكم بأمر الله» ابن «العزيز بالله» ابن «المعز لدين الله».. انظرْ كيف كانوا يدمجون بين الله سبحانه، والحكام! المهم، كان هذا «المستنصر» قد نصَّ على إمامة ابنه (نزار) وأعلن ولايته للعهد على الملأ. لكن الوزير الخطير، الشهير «أفضل الدين بدر الجمالي» وهو الذي تُنسب له اليوم منطقة (الجمالية) بالقاهرة، تدخَّل في الأمر وحرم «نزار» من وراثة العرش، وجعل مكانه أخاه الأصغر «المستعلي» لأن نزار بحسب ما تروي مصادر الشيعة الإسماعيلية، عندما كان وليًا للعهد قد رأى «بدر الجمالي» يدخل القصر راكبًا فرسه، فصاح به نزار: انزلْ عن الفرس يا أرمني، يا كلب، ما أقلَّ أدبك.

لكن هذا الأرمني الكلب قليل الأدب، بحسب وصف نزار، سيطر على أمور البلاد والحكم وحصل على البيعة لأخي نزار الأصغر «المستعلي» فانقسمت الجماعة الإسماعيلية إلى نصفين: المستعلية الذين قبلوا إمامة المستعلي، والنزارية الذين أصروا على النص الأول للإمام.. وهو الأمر ذاته الذي تفرَّعت بسببه (الإسماعيلية) أصلًا وانفصلت عن بقية الجماعة الشيعية، لإصرارهم على الأخذ بالنص الأول على إمامة (محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق) وعدم اعترافهم بإمامة عمه: موسى الكاظم.. إن تاريخ الجماعات الدينية هو تاريخٌ للانقسام والتشظِّي.

وقد استقرت «المستعلية» بمصر وانقسمت بعد وفاة المستعلي إلى جماعتين (الطيبية، والحافظية) فانتهت الجماعة «الطيبية» مع انتهاء دولة الفاطميين بمصر، أما جماعة «الحافظية» فقد استمرت وانسربت إلى اليمن والهند، وهم المعروفون اليوم باسم طائفة «البهرة».. وهنا تؤكد الشواهدُ التاريخية، من جديد، على أن الانشقاق شيءٌ كامن في طبيعة الجماعات الدينية التي تلعب دورًا سياسيًّا، لأن استعمال الدين من أجل الدنيا يقود بالضرورة إلى التنازع والفرقة والانشقاق، ولأن زَعْم امتلاك اليقين هو أول خطوة على طريق التميز العنصري بين الناس على أساس مُعامل فضفاض لا ينضبط، هو الإيمان.

وأما جماعة «النزارية» فقد هاجرت من القاهرة مع لجوء إمامهم «نزار» إلى الإسكندرية، حيث نودي به هناك إمامًا وبايعه أهل المدينة بدعوةٍ من حاكمها أفتكين. فتحرَّك إلى الإسكندرية «بدر الجمالي» بجيشٍ جرار، وقبض على حاكمها المنشق (أفتكين) وفتك به، وانتصر على أنصار نزار وقتلهم، وقيل إنه سَلَّم نزار إلى أخيه المستعلي، فأمر بإلقائه في حفرةٍ وبنى عليها جدارًا، فكانت وفاة نزار (أو استشهاده بحسب تعبير أتباعه) سنة ٤٨٨ هجرية.. في تاريخنا عنفٌ كثير.

وفي مخطوطة عثر عليها الباحث الإسماعيلي المعروف د. مصطفى غالب، عنوانها «كتاب الأخبار والآثار» يقول مؤلِّفها الداعي الإسماعيلي النزاري، محمد أبو المكارم المغربي: عندما اشتد الحصار على الإسكندرية، من قِبل الجاحد المارق الزنديق الأرمني، الأفضل (يقصد بدر الجمالي) غادرها مولانا الإمام نزار، عليه السلام، مع أهل بيته متخفيًا بزيّ التجار.. وبحسب ما تحكيه هذه الرواية، فقد مكث «نزار» في بلدة سِجِلْمَاسَة عدة أشهر، عند عمته، حتى عادت إليه الرسلُ التي أوفدها إلى الداعي الإسماعيلي الخطير «الحسن الصباح» المقيم آنذاك ببلاد فارس، وهو من الدعاة الذين تدرَّبوا على فنون الدعوة بمصر، وقضى من عمره ثلاث سنوات بالقاهرة، حتى تأهَّل لدور (الداعية) ثم ذهب إلى بلاد فارس للتبشير والدعوة للأئمة الإسماعيليين (الفاطميين).. جاء الرد من الحسن الصباح مرحِّبًا بقدوم الإمام

المطرود من مصر «نزار» إلى بلاد فارس، ليكون في حماية الدعوة، فسار نزار إلى هناك والتفَّ حوله الأتباع في القلعة الحصينة المسماة بالفارسية (آل موت) أي بيت النسر، ثم مرض هناك ومات ودُفن بالقلعة سنة ٤٩٠ هجرية، بعد أن نصَّ على إمامة ابنه «عليّ».

تلك هي الرواية الشيعية الإسماعيلية، أما روايات أهل السُّنة فتؤكِّد أن «نزار» مات بمصر، وأن القصة السابقة اخترعها «الحسن الصباح» الذي جاء بولدٍ يتيم وزعم أنه الإمام «عليّ بن نزار» وبذلك اكتسب لطموحاته السياسية كسوةً شرعيةً مذهبية، تبرِّر سعيه لامتلاك السلطة والسيطرة على النواحي المحيطة بحصنه المنيع؛ آلموت.. وهناك رواية أسطورية تقول إن حسن الصباح والشاعر عمر الخيام والوزير السلجوقي نظام الملك، كانوا في الصِّبا أصدقاء يدرسون في كُتَّاب واحد. وقد تعاهدوا على أن يدعموا بعضهم حين يكبرون، فإذا تولَّى أحدهم منصبًا ساعد بنفوذه صديقيه الآخرين. فلما صار نظام الملك وزيرًا، عرض منصبًا على «عمر الخيام» فاعتذر عنه وتفرغ للشعر، وعرض على «الحسن الصباح» منصبًا أقل مما كان يتوقَّعه، فناصبه العداء وارتحل إلى مصر كي يجد لنفسه طريقًا آخر، ثم صار من بعد ذلك داعيةً إسماعيليًا.. ومع أن هذه القصة مشهورة إلا أنها عارية تمامًا من الصحة؛ لأن الثلاثة المذكورين أعمارهم ليست واحدة، ولم يتأكد قطُّ خبرُ نشأتهم معًا.

وثار النزاريون بقيادة الحسن الصباح وسيطروا على النواحي المحيطة بقلعتهم الحصينة، فتحرك السلاجقة (وزراء ووكلاء الدولة العباسية) لصدِّهم، وهاجموهم بضراوة، وحاصروا قلعتهم الحصينة حصارًا محكمًا حتى اضطر الإسماعيلية النزارية المتحصِّنون بآلموت إلى أكل الحشيش الذي ينبت في الأرض، كي يبقوا على قيد الحياة. ولمواجهة هذا الموقف غير المتكافئ، ابتكر آكلو حشيش الأرض (الحشَّاشين) نظام الاغتيالات والعمليات الفدائية، فكان أول ضحاياهم هو الوزير الشهير «نظام الملك» الذي قتله في بلدة (نهاوند) فدائيٌّ إسماعيليّ، فارتاع الناسُ من هذه الجرأة وظنَّ بعضهم أن الحسن الصباح أعطى الفدائي مخدرًا، جعله يقوم بهذه

العملية الاستشهادية. ومن هنا سُميت الجماعة الإسماعيلية النزارية التي يتزعمها الحسن الصباح بالحشاشين، وهي تسمية يعتز بها (الحشَّاشين) أنفسهم على اعتبار أن المقصود منها ليس المخدرات، وإنما حشيش الأرض والنباتات التي اضطروا لأكلها دفاعًا عن مذهبهم العقائدي الذي استمسكوا به حتى كادت حيواتهم تفنى.

واستمرت الحروبُ والاغتيالاتُ، وبسط (الحشَّاشين) سلطانهم على المناطق المحيطة بقلعة آلموت، بفضل السياسة الحازمة للحسن الصباح الذي صار يحمل عند النزارية لقب «سيدنا»، وتولَّى الأمر من بعده دعاةٌ استطاعوا إرهاب السلاجقة والعباسيين بعمليات مروِّعة (فدائية، استشهادية، حشاشية) أدَّت إلى نوع من المهادنة بين جماعة الشيعة الإسماعيلية النزارية (الحشاشين) والمحيط السُّني المتمثل في الدولة العباسية ببغداد، ودولة السلاجقة في إيران. فصارت لهم دولةٌ مستقلةٌ في إيران عاصمتها آلموت، ومناطق شبه مستقلة في سوريا عُرفت أيضًا باسم (الحشاشين)، وباسم أتباع شيخ الجبل.. وهي صفة أطلقها عليهم الرحالة الشهير «ماركو بولو» عندما زار الشام.

وتولَّى أمر «آلموت» بعد موت الحسن الصباح سنة ٥١٨ هجرية داعيةٌ اسمه «بوزرك أوميد» لم يكن يقل عن سابقه حزمًا وصرامة وترويعًا لمعارضيه بعمليات الاغتيالات، مما أدى إلى مزيد من الاستقرار لدولة النزارية في إيران (آلموت) وهو ما تزامن مع استقرار أمور النزارية في سوريا أيضًا، ولكن ظل أولئك مفصولين عن هؤلاء. ثم تولى حكم (الحشاشين) بعد وفاة بوزرك أوميد سنة ٥٣٢ هجرية، ولدُه محمد الذي كان أبوه قد نصَّ عليه قبل وفاته.. وهكذا صارت الرئاسة وراثية كالإمامة! وقد كان الحاكمُ الجديدُ شديدَ العزم والحسم كسابقيه، وملتزمًا بمنهجهم الكفاحي (الفدائي) والحربي (العسكري) وهو ما أدى إلى اتساع نطاق الدولة النزارية في إيران. وبعد وفاته سنة ٥٥٧ هجرية، تولى حكم آلموت وما حولها الحاكمُ الرابع «الحسن الثاني» الذي فعل ما لم يخطر لأحد من قبل على بالٍ، قَطُّ.. قالوا:

في اليوم السـابع عشر من شهر رمضان سـنة ٥٥٩ هجرية، جمع الحسـن الثاني أتباعـه أمـام قلعة آلمـوت، وأعلن أمامهم أن اليـوم عيدٌ وعليهم أن يفطـروا، ففطروا. وأعلن أنه صار خليفة الإمام، فأطاعوه. وأعلن أن القيامة قد قامت وانقضت الشـريعة السـابقة وصار بإمكان المؤمنين التخلي عن العبادة والاسـتقلال تمامًا عن الإسـلام والمسـلمين. وأُزلفت الجنة، بحسـب هذا الإعلان، للمتقين!

وما لبث النـزارية في إيران أن تحالفوا مع العباسـيين، وتحالف النـزارية في الشام مع صلاح الدين (الأيوبي)، وكادت أمورهم تستقر هنا وهناك، لولا جاءت من الشرق الموجـة العاتية التي اقتلعت كالسـيل كل ما وقف في طريقها: الغـزو المغولي.. وقد حـاول «الحشّاشـين» مهادنـة هولاكو فاشـترط عليهم تدمير قلاعهـم، فظل حاكمهم آنـذاك «خورشـاه» يماطل فـي الأمر ويتحايل عليـه، على أمل أن ينصـرف عنه خاطر المغـول (التتار)، لكن هولاكو اغتاظ من موقفه وزحـف على النواحي الواقعة تحت سـيطرة الحشاشـين (النـزارية) ودمَّرها، فاضطر خورشاه لتسـليم قلعة آلموت وبقية القلاع الحصينة، وارتضى لنفسـه أن يكون مـستشـارًا لهولاكو في حربه ضـد المسـلمين. وقد أرسل إلى النـزارية في سوريا يدعوهم للاسـتسـلام للمغول والتعاون معهم، لكن هؤلاء رفضوا.. فأدرك هولاكو آنذاك أن خورشاه لم يعد مفيدًا.

في سـنة ٦٥٥ هجرية ذهب خورشـاه إلـى بلاد فارس في رحلة، فأرسـل هولاكو وراءه جماعـةً مـن الجند قاموا بذبحه هو ومن كانوا معه، ثم جرت مذبحة مروعة قَتل فيها المغول ما يقرب من اثني عشر ألفًا من النـزاريين (الحشاشين) في إيران. فأسرع النـزاريـون في سـوريا إلى التحالـف مع بيبرس وقطـز أملًا في النجـاة، بينما تحالف بعضهـم مع المغـول أملًا في النجـاة أيضًا. ولكـن المغول وبيبرس على السـواء، لم يضعـوا ثقتهـم في هـؤلاء النـزارية (الحشـاشـين) فجـرى فيهم ذبحٌ وتقتيل وتشـتيت واسـتغلال للنـزوع الفدائي للتخلص مـن الأعداء. وبعـد اندحار الهجمـة المغولية على بلاد الإسـلام ودخول ملـوك المغول في الدين الإسـلامي، اضمحلَّت النـزارية وصارت مذهبًا سريًّا غامضًا لعدة قرون تالية، حتى ظهروا من جديد في القرن التاسع

عشر الميلادي، على يد زعمائهم الروحيين المعروفين بلقب (أغا خان) وعاد أمرهم إلى الظهور العلني، حسبما أوضحنا سابقًا.. إذن، من مصر انطلقت جماعة الشيعة الإسماعيلية النزارية (الحشيشية) في زمن المستعلي بالله الفاطمي. ومن مصر أيضًا انطلقت في زمن الحاكم بأمر الله الفاطمي، جماعةٌ أخرى صارت اليوم مشهورة، هي جماعة الدروز العجيبة.

ابتداءُ الدروز أيضًا، في مصر

في النصف الثاني من التسعينيات، دفعني الحماسُ إلى البدء في مشروع طموح للتعريف بكنوز المخطوطات في مدن العالم، على أن تصدر خطوات ذلك المشروع في أسطوانات مدمجة (C.D) فيها نماذج مصورة رقميًا (ديجيتال) من أهم المخطوطات الموجودة في هذه المدينة أو تلك، مع تعريفٍ وافٍ بكل مخطوطة ومؤلِّفها، بالإضافة إلى نبذة تاريخية عن المدينة المحفوظة بها، ودورها في التراث العربي الإسلامي.. فكانت أول حلقات هذا المشروع هي أسطوانة «كنوز المخطوطات في طشقند، بأوزبكستان» وقد طبعتها وزارة الخارجية المصرية لتوزيعها على طلاب اللغة العربية في الدول الإسلامية التي استقلت عن الاتحاد السوفيتي السابق. ثم جاء الإصدار الثاني «كنوز المخطوطات في الإسكندرية» وقامت بنشرها القوات المسلحة المصرية لتوزيعها على الضباط بغرض تثقيفهم تراثيًا.. وكان من المفترض أن يأتي الإصدار الثالث، الذي لم يصدر قط، ويبدو أنه لن يصدر أبدًا! بعنوان «كنوز المخطوطات في بيروت».

ذهبت سنة ١٩٩٨ إلى العاصمة اللبنانية، ورحتُ أفتش عن المجموعات المخطوطة الموجودة هناك. وقد وجدتها موزَّعة على عدة أماكن معظمها في حالةٍ يرثى لها، ومن بينها مكانٌ تابعٌ للكنيسة المارونية، عثرت فيه على مخطوطة نفيسة مبهرة تعود إلى القرن الثامن الهجري، ومكتوبة بخط أنيق على ورق فاخر عنوانها «المقالات الدرزية».. نظرت في محتوى المخطوطة وفصولها، فرأيتها أقرب إلى

كتب «الأخلاق» حيث وردت بها النصائح والأمور الواجبة على الدرزي، ولم أجد فيها ما يشين هذه الجماعة أو يقلل منها، فنشرت صفحات من المخطوطة على موقعي التراثي بشبكة الإنترنت «Ziedan.com» على سبيل التعريف بها، فإذا بأصحاب المخطوطة يثورون في وجهي ويرجونني إزالة صور المخطوطة، وعدم نشرها أو الإشارة إليها، لأنها سوف تسبب مشكلات بين الدروز والمارون! قالوا الدروز لا يحبون أن يتعرَّف أحد على مذهبهم، ولا يقبلون أن يكون تراثهم محفوظًا تحت يد أحدٍ غيرهم.. كانت الحرب الأهلية اللبنانية قريبة عهد، فرأيت أنه لا يجوز النفخ في رمادها بأي شكل، فأزلتُ المخطوطة من الموقع وصرفت النظر عن نشر المخطوطة، بل انشغلتُ بأعمال أخرى عن المشروع كله، لعزوف الناشرين عن مثل هذا النوع من الأعمال، فتوقف الأمر منذ ذلك الحين.

في ذلك الحين، لم أكن أعرف الكثير عن «الدروز» خاصة أنَ أستاذنا د. محمد علي أبو ريان، الذي درَّس لنا بالجامعة الفِرَق والمذاهب الإسلامية، كان قد حذف من كتابه الفصل الخاص بـ(الدروز) لأنه كان قد أُعير إلى جامعة بيروت، واشترطوا عليه دفعًا للمشاكل أن يحذف من كتابه هذا الفصل الخاص بالدروز، لأنهم بحسب المشهور عنهم يبالغون في سرية مذهبهم ولا يحبون لأحدٍ غيرهم أن يعرف عنهم شيئًا، وقيل إنهم قتلوا بعض الباحثين الذين انشقوا عن مذهبهم ونشروا عنه كتبًا. وهي ليست مجرد أقوال!

.. الدروز جماعة تعيش في لبنان (جبل الدروز) وشمال إسرائيل (ومنهم ضباط في الجيش الإسرائيلي) وبعض النواحي الشمالية من سوريا، وهم يفضلون سُكنى الجبال والنواحي النائية هربًا من فضول الآخرين وتلافيًا للتعامل معهم. وهم بالطبع، لا يتزاوجون مع غيرهم ولا يتعاملون مع أهل الديانات الأخرى إلا في أضيق الحدود، ومع ذلك فإن لهم في لبنان (البلد المشهور بالطائفية) سطوة لا يستهان بها.. من هم الدروز، وكيف كان ابتداؤهم؟

في زمن الحاكم بأمر الله الفاطمي، وخصوصًا في سنوات (الخبلان) الأخيرة من فترة حكمه لمصر، ظهر الدروز وتشكَّل مذهبهم على النحو العجائبي المريب الآتي ذكره، ولكن قبل ذلك تجب الإشارة إلى واقعة معروفة سبقت عصر «الحاكم» بحوالي مائتين وخمسين سنة. ففي سنة ١٥٩ هجرية أيام خلافة المهدي (العباسي) ظهر في خُراسان رجل عُرف باسم «المقنَّع الخراساني» ادَّعى لنفسه الإمامة، ثم بالغ في الأمر وادَّعى الألوهية. وكان وجهه بشعًا شديد القبح، فكان يخفيه بقناعٍ مصنوع من الذهب، ولذلك لُقِّب بـ«المقنع»، أما اسمه الحقيقي فكان «هاشم بن حكِيم» وهو في الأصل واحدٌ من الدعاة السريين، لكنه ترك الدعوة والتبشير بالمهدي المنتظر، وزعم أن الألوهية تظهر في الأنبياء وتحل في أجساد الأئمة، وقد انتقل الروح الإلهي بعد نبي الإسلام إلى عليّ بن أبي طالب ثم حَلَّ فيه هو، فصار إلهًا. وبطبيعة الحال، لم تسكت الدولة العباسية على مثل هذه الأفكار التي نشرها «المقنَّع الخراساني» في شمال فارس (إيران) وأرسلت جيشًا لمحاربته هو وأتباعه، فاستعصم منهم في قلعة منيعة هناك اسمها «بستام»، ولما وجد أن الخناق ضاق عليه وأنه مقتول لا محالة، أحرق نفسه هو وجماعة من أتباعه (عام ١٦١ هجرية) ولم يستطع أحد أن يعثر على جثته، فقال الناجون من أتباعه إنه صعد إلى السماء.

وفي سنة ٤٠٨ هجرية، ظهر في القاهرة رجل من الدعاة اسمه «حمزة بن عليّ» أصله من بلدة «زوزن» الفارسية، ولذلك عُرف بلقب الزوزني. وَعُرف أيضًا بلقب «اللبَّاد» لأنه كان في مبتدأ أمره عاملًا يصنع اللباد؛ وهو نوع من القماش السميك.. يقال إنه نزل القاهرة قبل ثلاثة أعوام من ظهوره واستعلانه في السنة المذكورة (٤٠٨ هجرية) لكنه كان يخفي أمره وينتظم في مجالس الدعاة السريين، التي كانت تعقد بالجامع الأزهر في القاهرة. يقول الباحث المصري الكبير (السُّني) د. محمد عبد الله عنان في كتابه الحاكم بأمر الله: «مما تجدر ملاحظته، أن معظم الدعاة والملاحدة الذين خرجوا عن الإسلام وحاربوه باسمه، ينتمون إلى أصل فارسي. ومنهم عبد الله بن ميمون القداح، الذي تُرجع إليه بعضُ الروايات نسب الفاطميين أنفسهم..». وهي

إشارة إلى أن الغلوّ والمبالغة والإلحاد، ليس غريبًا عن الفكر الشيعي والقرمطي، وليس بعيدًا عن عقلية (الحاكم بأمر الله) الذي كان في وقت ظهور «حمزة بن عليّ» قد انهمك في الأحوال العجيبة والتخبّط في الأفعال والانفراد في جبل المقطم، وقتل الناس لأدنى سبب أو بدون سبب أحيانًا. ومن ثم، فلم يكن من الغريب أن يظهر «حمزة بن عليّ» في هذا السياق، وينشر على الملأ أفكاره الإلحادية العجيبة.. تلك هي وجهة نظر الباحث المصري.

ولكن من الجهة المقابلة، يرى الباحث المعروف (الشيعي الإسماعيلي) د. مصطفى غالب في كتابه عن الدعوة الإسماعيلية، ما نصُّه: «بعض المؤرّخين باعوا ضمائرهم تلبيةً لرغبات العباسيين، فدوّنوا ما أملته عليهم عقليتهم الرعناء، وألّفوا كتبًا عديدة في الطعن في نسب الأئمة الفاطميين وإحاطة دعوتهم بهالة من الإلحاد والفجور، وقال بعضهم إن الخلفاء من بني فاطمة ينحدرون من ميمون القداح الديصاني[1]، وجاءوا ببراهين لا يقرها المنطق..»، وهو يصف الحاكم بأمر الله، بأنه الخليفة العظيم الذي جعل مصر منهلًا لطلاب العلم والمعرفة، وأنشأ دار الحكمة لتكون جامعةً علمية، وأكمل بناء الجامع الأزهر وبنى جامع راشدة وأنفق على المساجد.. إلخ.

إذن، لدينا رأيان متقابلان، سُنيّ وشيعي، في طبيعة الأفكار التي شاعت في الزمن الشيعي، وفي شخصية الحاكم بأمر الله، الذي ظهر في زمانه «حمزة بن عليّ» مؤسس مذهب الدروز.. فماذا يقول عنه أهل السُّنة، وكيف يقصُّون حكايته العجيبة؟ وفقًا للرؤية السُّنية، فإن «حمزة بن عليّ» عكف على بَثّ دعوته السرية، ولم يجاهر بها إلا أواخر سنة ٤٠٧ هجرية، حيث ظهر على مسرح الأحداث وصار يلازم الجلوس بمسجد ريدان القريب من باب النصر بالقاهرة، ويدعو الناس جهرًا إلى عبادة الحاكم بأمر الله، وينادي بالتناسخ في الأديان، ويزعم أن الحاكم ليس بشرًا وإنما هو رمز حلَّ فيه الإله (الكلام هنا للدكتور عنان) فاجتمع إليه طائفة كبيرة من غُلاة الشيعة

---

(١) الديصانية مذهب مختلق من المسيحية.

الإسماعيلية وتلقَّب بهادي المستجيبين، وأعطى الحاكم لقب «قائم الزمان» وبثَّ دُعاته في أنحاء مصر والشام، ورخَّص في أحكام الشريعة (أي أباح المحظورات) وأباح نكاح الأمهات والبنات وسائر المحارم، وأسقط جميع التكاليف الشرعية من صلاة وصوم وغير ذلك، فاستجاب له كثيرون وذاع أمره. وكان الحاكم حين يمر بقرب المسجد الذي يدعو فيه «حمزة» إلى ذلك، يتوقَّف ويخرج إليه حمزة بن عليّ، ويتحادثان طويلًا على انفراد.. وأولاه الحاكم رعايته بصورة ظاهرة، وبعث إليه وإلى أتباعه بالسلاح، ليدافعوا عن أنفسهم وقت الحاجة. ثم تمادى «حمزة» في مشروعه، وظهر عدد من رسله وتلاميذه، في مقدمتهم حسن بن الحيدرة الفرغاني ومحمد بن إسماعيل الدّرزي. وكان لهما شأن عظيم في تلك الحركة، وكان «الدّرزي» بالذات هو حليف حمزة وداعيته، لكنه انقلب عليه وصارت بينهما منافسة وخصومة.. ويقول بعض المؤرخين إن «الدّرزي» كان أول من أذاع الدعوة بألوهية الحاكم بأمر الله.

وقد قُتل حمزة بن عليّ، لتهدئة خواطر العامة من الناس، كما قُتل عديد من أعوانه ورسله من أمثال حسن بن حيدرة الفرغاني: قَتَلَهم الحاكم بأمر الله. لكن ذلك لم يمنع محمد بن إسماعيل الدرزي، وهو أقوى رسل «حمزة» وأشدهم عزمًا وجرأةً، من السير في طريق الدعوة إلى التناسخ والحلول وألوهية الحاكم. وقد شرح دعوته وأصول مذهبه في رسالة قدَّمها إلى الحاكم بأمر الله، فقرَّبه الحاكم وأغدق عليه ورعاه، وقد تظاهر بعض الجهلة والمرتزقين والمنافقين بقبول مزاعم «الدّرزي» وكانوا إذا لقوا الحاكم بأمر الله في موكبه، قالوا: السلام عليك يا أحد، يا محيي يا مميت.. وكانت هذه المزاعم السخيفة تثير السخط، الذي بلغ ذروته فسنحت فرصة الانفجار، حين ركب فريق من أصحاب حمزة يوم الثاني عشر من شهر صفر سنة ٤١١ هجرية على خيول وبغال، ودخلوا بها معقل السُّنة في مصر وهو الجامع العتيق (جامع عمرو بن العاص) وهم يجاهرون بمذهبهم. واحتلوا منصة القاضي، وأخذوا يلقون على الحاضرين أصول دعوتهم ومذهبهم في ألوهية الحاكم بأمر الله، فضجَّ المصريون (أهل السُّنة) وجاءوا بالقاضي ليجلس في منصته، ولكن أحد الدعاة قدَّم إليه ورقة

أولها: «من الحاكم بأمر الله، الرحمن الرحيم..» وأمره بالاعتراف بألوهية الحاكم، فاحتجَّ القاضي وأنكر الأمر، وثار الناسُ ووثبوا على الدعاة فقتلوهم، وانفضوا على بقية الملاحدة في القاهرة فقتلوهم أشنع قتل، فأمر الحاكم بأمر الله بالقبض على الثوار وأعدم كثيرًا منهم، فاشتد غضب المصريين من أهل السُّنة، وشاطرهم الجند المشاعر الغاضبة وزحفوا معهم إلى دار حمزة بن عليّ، وحاصروها، فقاتلهم الدّرزي وأصحابه من داخلها ثم فَرَّ الدّرزي لينجو بنفسه، ولجأ إلى قصر الحاكم. فاعتصم الثوار حول القصر وطالبوا الحاكم بأمر الله بتسليم الدّرزي، فوعدهم بإجابة مطلبهم في اليوم التالي. لكنهم حين جاءوا إليه في الموعد، قال لهم إن الدّرزي قد قُتِل فارتدوا غاضبين من هذا «الالتفاف على مطالب الثورة».. وبعدما أخفى الحاكمُ بأمر الله الدّرزي عدة أيام في القصر (حالة الضبابية) دبَّر له سبيل الفرار وعاونه بالمال (الخروج الآمن) فسار الدَّرزي سرًّا إلى الشام ونزل بمنطقة بانياس (وليس السعودية) وأذاع دعوته هناك، فصارت أصل مذهب الدروز الذي سُمِّي باسمه، وكان أساسه القول بالتناسخ وحلول الروح وأن الروح القُدُس انتقلت من آدم إلى «عليّ بن أبي طالب» ثم إلى الحاكم بأمر الله.. جرى ذلك في السنة التي اختفى فيها الحاكم (٤١١ هجرية) بجبل المقطم، ولم يُعرف حتى اليوم مصيره ولم يجد أحد جثته.

أما الرواية الشيعية الإسماعيلية، والدرزية، فتقول إن القصة كالتالي: في سنة ٤٠٨ هجرية استدعى الإمامُ الحاكم بأمر الله، كبير دعاته وأحد المقربين إليه الموثوق بهم، وهو سيدنا الحمزة بن عليّ الملقب بالدّرزي (الكلام هنا للدكتور مصطفى غالب) وأمره أن يذهب إلى بلاد الشام ليتسلم رئاسة الدعوة الإسماعيلية هناك، ولقَّبه بسند الهادي، فتمكن سيدنا الدَّرزي من إعادة الهدوء والسكينة هناك، وعمل جاهدًا لتوسيع وانتشار الدعوة الإسماعيلية في تلك البلاد. ولبث سيدنا الدّرزي رئيسًا للدعوة الإسماعيلية وكبيرًا لدُعاتها في بلاد الشام، حتى أُعلنت وفاة الإمام الحاكم وولاية ابنه الظاهر. ولم يعترف الدّرزي بوفاة الإمام الحاكم، مدعيًا بأنها نوع من «الغيبة» وظل متمسكًا بإمامة الحاكم ومنتظرًا عودته من تلك الغيبة. وبذلك أعلن انفصاله عن

الإسماعيلية التي لا تعتقد بالغيبة وتقول بفناء الجسد، وبقاء سر الإمامة الذي ينتقل بموجب النص إلى (روح) إمام آخر هو المنصوص عليه من قِبل الإمام المتوفى، وسُميت الفرقة التي تبعت سيدنا «الدّرزي» بالدّرزية نسبةً إليه. وهكذا فإن الدرزية والإسماعيلية عقيدتان من أصلٍ واحدٍ شاءت الإرادة السماوية تفريقهما، ومع هذا لا تزال القلوب تحنُّ إلى اللقاء بكل اتحاد، على أساس الحب والإخلاص، لما فيه الخير والفلاح للجميع، فعسى أن تتحقق هذه الأمنية.. انتهى كلام د. مصطفى غالب.

ما الذي نخرج به من كل ما سبق؟ نخرج بأمور مهمة كثيرة، منها أنه لا توجد (رواية) تاريخية واحدة للوقائع، ولذلك أقول دومًا إن (التاريخ) لا يقل روائية عن أية رواية أدبية، بل إن (الرواية) بالمعنى الأدبي المعاصر، لا يمكن أن تحتوي على التناقضات والاختلافات الشديدة التي نراها فيما نسميه (التاريخ).. ولذلك، فالرأيُ عندي أن الأهم من «الرواية» ومن «التاريخ» هو قدرتنا على إعمال العقل في الخبر، وفي النص الأدبي، على قاعدة (النقدية) وقاعدة (المنطق) وغير ذلك من القواعد التي يقوم عليها التفكير الإنساني الرشيد.

ومما نخرج به مما سبق، إدراكُ أن الخبرات الوفيرة في تراثنا تدلُّ على أن المذهبية الدينية حين تتقاطع مع المسائل السياسية وأمور الحكم، فلا محالة من انقسامها على نفسها. لأن استعمال الدين في السياسة والحكم، يعتمد على التأويل والقراءة الخاصة التي تساير المصالح. وهذا بابٌ واسعٌ تدخل منه الانقسامات فتظهر الفرق العقائدية والنزعات التي يصل بعضها (مثلما رأينا مع القرامطة ومع غيرهم) إلى محاولة هدم الدين كله. ولذلك، فالرأي عندي أن يقوم رجال الدين بدورهم في إصلاح نفوس الأتباع، في الكنيسة أو المسجد، بعيدًا عن اللعب السياسي والزعم بأنهم قادة الرأي والأوصياء على الشعب، لأن هذه الوصاية تودي دومًا بالجميع إلى موارد التهلكة.

ومما نخرج به مما سبق، أن كثيرًا من المذاهب والفرق العقائدية، خرجت أصلًا من مصر. وليس صحيحًا ما يردده غير العارفين اليوم، من أن بلادنا لم تعرف التطرف

في الأفكار والعقائد، وأن الإسلام بمصر كان دومًا هو الإسلام السمح الذي لا يقبل الإرهاب والتطرف. ولو فصَّلتُ في الوقائع التي تجلت فيها النزعاتُ الإرهابيةُ والمتطرفة دينيًا في مصر، لاحتجتُ مجلدات لاستعراض هذه النزعات والمذاهب في الزمانين المسيحي والإسلامي بمصر.. لذلك، فالرأيُ عندي أن نكفَّ عن ترديد مثل هذه المقولات الجاهزة، الجاهلة، لأنها تضع في العقول المعاصرة أوهامًا ليس لها من الصحة نصيب. وبدلًا من ذلك المسعى الاعتباطي (مهما كان حَسَنَ النية) علينا أن نؤسس الوعي الحقيقي بالواقع عن طريق الفهم العميق للماضي؛ فبهذا الطريق يمكن أن نستشرف المستقبل على نحو أفضل.

الفصل الخامس

الجماعاتُ الصوفية المصرية

نُشرت مقالات هذه السُّباعية في مطلع صيف العام ٢٠١١ أثناء التهاب الأجواء بأحداث وتداعيات الثورة المصرية، على النحو المشار إليه في آخر هذا الفصل.

الطريق والطريقة

قبل الخوض في غمار هذا الموضوع «الوعر» الذي يبدو من ظاهره بسيطًا، لكنه في واقع الأمر متشعِّبٌ وذو شجون متشابكة، أعني بذلك موضوع الجماعات (الطرق) الصوفية المصرية المعاصرة؛ لا بد أولًا من الرجوع بالزمن إلى الوراء، كي نرى كيف انبثق التصوف في تاريخنا ثم تطوَّر مع مرور الأيام، مثلما جرى الأمرُ مع بقية المذاهب والطرق والاتجاهات ذات الطابع الديني. كما يجب قبل الخوض في هذا الغمار، التفرقة بين مفرداتٍ متشابهة اللفظ متخالفة الدلالة، مثل «صوفي، متصوِّف» و«طريق، طريقة» وغير ذلك من كلمات تتشابه معانيها وتشتبه على كثير من المعاصرين. وهو ما لا يمكن أن يتم، من دون متابعة التحولات الرئيسة في تاريخ التصوف، وصولًا إلى عصرنا الحالي.. وفي ذلك نقول.

على خلاف ما يُلقِّنونه للأطفال في المدارس ويروِّجونه في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية، من أن انتشار الإسلام كان بمثابة (المعجزة) التي حدثت بمشيئةٍ علويةٍ قلبت كل موازين القوى في العالم القديم، وجعلت من المسلمين سادة للعالم شرقًا وغربًا، بعد عقود قليلة من زمن ظهور الإسلام. على الخلاف من ذلك، أرى من جانبي (وربما أكون مخطئًا) أن انتشار الإسلام وسيطرة المسلمين على أنحاء كثيرةٍ من «العالم القديم» كان نتيجة طبيعية، ومتوقَّعة، للأحوال العامة التي سادت العالم آنذاك.

ظهر الإسلامُ في قلب جزيرة العرب، بعد قرون من محاولات العرب السابقين على الإسلام، إقامة دول وإمبراطوريات قوية على غرار مملكة «تدمر» التي حكمتها

المرأة العربية الحكيمة، المسماة (زنوبيا) أو (الزبّاء) أو (زينب)؛ وهي التي ورثت المملكة العربية الممتدة من عاصمتها «تدمر» بوسط سوريا الحالية، إلى بلاد فارس شرقًا وإلى الإسكندرية غربًا. وما لبث الرومان بعد وقائع كثيرة، ومعاهدات وحروب، أن استطاعوا القضاء على مملكة تدمر بأسرِها سنة ٢٧١ ميلادية، وأسروا الملكة العربية واقتادوها إلى روما مجلَّلةً بعار المهزومين.

ومن تلك الممالك العربية، ما وصل به الاستقرار السياسي إلى الحال الذي سمح بجلوس نساءٍ أخريات على العرش، ملكاتٍ حاكمات، مثل الملكة العربية «ماوية» التي أدارت باقتدارٍ المملكة العربية في العراق، إبّان القرون الميلادية الأولى. ويقال إن هناك أكثر من ملكةٍ حكمت هناك، كان اسمها «ماوية» أيضًا، وهو ما تقوم عليه شواهد تاريخية عديدة.

وعندما تعاظمت قوة الفرس (المعسكر الشرقي) ونازعت دولة الروم (المعسكر الغربي) للسيطرة على العالم القديم بأسرِه، لم يكن العرب بعيدين عن لعبة توازن القوى العالمية، بل كانت لهم مشاركات تدل على الحضور القوي في العالم من قبل الإسلام.. ولا يجب أن يفوتنا هنا، أن القبائل العربية استطاعت هزيمة الفرس في موقعة «ذي قار» قبل الإسلام، وكادت قبيلة «تغلب» أن تقود العرب في سائر الأنحاء، لولا أنها ابتُليت بعد مقتل «كُلَيْب» بأخيه الأحمق، المهلهِل بن ربيعة «الزير سالم» الذي أشعل حربًا أنهكت طيلة ثلاثة وعشرين عامًا، قبائلَ بكر وتغلب والقبائل المتحالفة معهما. لأن هذا (الثائر المنتقم) لم يفهم أن أخاه كُلَيْبًا كان يؤسِّس دولة، فاندفع كالمهووس خلال ما يعرف تاريخيًا باسم «حرب البسوس» في طلب ثأره، حتى هدم الكيان العربي الوليد والقوة الناهضة آنذاك في موازين القوى العالمية، متعلِّلًا بأنه سوف «يبالغ في القتل» حتى ينطق أخوه في قبره ويطالبه بإيقاف الحرب! وقد كان الزير سالم على كل حال، سِكّيرًا عتيدًا ومتفاحشًا في غرامه بالنساء، ولذلك نقول إلى اليوم واصفين الواحد من المتهتكين في هذا الأمر، بأنه «زير نساء».. وقد توقفت هذه الحروب المريرة المعروفة في الزمن القديم بوقائع حرب البسوس، قبيل

ظهور الإسلام. وكادت القبائل العربية تعود للتوحُّد، لولا اجتاحت جيوش الإسلام العراق والشام ومصر، ومن هنا كان القدماء من حكماء العرب يقولون: لولا الإسلام لأكلت «تغلب» الناس.

كما لا يجب أن يفوتنا، أن وقت ظهور الإسلام شهد انهيارًا كبيرًا في الكيان السياسي والعسكري لدولتَي الفرس والروم، وشهد اضطرابًا عقائديًّا مريرًا جرى مع اضمحلال ديانة المجوس في فارس (إيران الحالية) وانتشار المسيحية النسطورية في العراق ثم توغُّلها في قلب قارة آسيا، واقتتال المذاهب المسيحية الأرثوذكسية فيما بينها قرابة قرنين من الزمان، بسبب تلك التأويلات الخاصة لنصوص الأناجيل. مما نجم عنه خلافاتٌ عتيدة في العالم المسيحي، كان الإمبراطور قسطنطين الكبير يصفها في الربع الأول من القرن الرابع الميلادي، بأنها «خلافاتٌ سوقيةٌ وضيعة». أما اليهود وأتباع الديانة اليهودية بمذاهبها المختلفة، فقد شهدوا أصعب الفترات في تاريخهم القاتم الحزين، وتعرضوا لأبشع المذابح على يد المسيحيين الذين قتلوا من اليهود عشرات الآلاف، عقب انتصار «هرقل» على الفرس واسترداده إيليا (أورشليم، القدس) سنة ٦٢٨ ميلادية. وهي الفترة التي تزامنت مع حروب النبي محمد ﷺ مع يهود مدينة «يثرب» ومنطقة «خيبر»، ثم إجلائهم من المدينة، ومن بعد ذلك طردهم من الجزيرة العربية كلها، عملًا بالحديث الشريف: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب».

في غمرة ذلك، راح العرب المسلمون بعزمهم الفتيّ وهمَّتهم العالية، يوسِّعون سلطانهم السياسي (القُرَشيّ) على حساب الممالك الكبار المتهالكة، المتصارعة، التي انتهى أمرها إلى واقع بائس في فارس التي كان يحكمها «شاهنشاه» نشأ في حضن الروم، وفي دولة الروم التي يحكمها «هرقل» الذي اختلَّ وتزوَّج ابنة أخته الفاتنة «مرتينا» بمباركة عديد من الأساقفة. ومن هنا، لم يكن من العسير على المسلمين أن ينتزعوا حكم العراق من بقايا دولة الفرس، بعد ترضية جموع العرب من قبيلة «تَغْلب» التي كانت تدين آنذاك بالمسيحية، الذين سمح لهم الخليفة المشهور

بالتشدُّد «عمر بن الخطاب» بالإعفاء من سداد الجزية، في مقابل عدم تعميد أطفالهم أو تنشئتهم على النصرانية. وكذلك، لم يكن من المستحيل على المسلمين أن يدخلوا الشام، ويتسلَّموا عاصمتها دمشق من الحاكم العربي الموالي للروم «منصور». وأن يجتاحوا أنحاء مصر التي يسكنها العرب من قبلها بقرون، بجيشٍ لا يكفي لاحتلال حصنٍ منيعٍ واحدٍ من تلك الحصون الكثيرة التي كانت بمصر، غير أن الذي يحول دون دخول الفاتحين ليس حوائط الحصون، وإنما إصرار المتحصِّنين بداخلها. وقد كان «المقوقس» حسبما أوضحنا في سُباعيةٍ أخرى، قد باع مصر سِرًّا للمسلمين وتحالف معهم على (عهد) سبق بسنوات مجيء عمرو بن العاص لفتح البلاد.

وقبل مرور المائة سنة الأولى من تاريخ الإسلام، استطاع رجال قريش السيطرة سياسيًّا وعسكريًّا على البلاد الممتدة من الأندلس إلى «خوارزم» الواقعة بقلب قارة آسيا، وخلال ذلك دخلت الأممُ في دين الإسلام بالآلاف، أفواجًا، وصار أبناؤهم من بعدهم مسلمين يصل عددهم إلى الملايين.

ومثلما كان انتشار الإسلام، منطقيًّا وضروريًّا بالقياس إلى الظروف العامة في ذاك الزمان، كان ابتداءُ التصوف بين المسلمين وانتشارُه السريعُ في أنحاء العالم الإسلامي، منطقيًّا وضروريًّا. إذ إن الموروث الثقافي للجماعات والأمم حديثة العهد بالإسلام، كان لا بد من ظهوره في النطاق العام الجديد (العربي، الإسلامي) وهو ما ظهر مبكرًا في عدة أشكال، منها المساهمات اليهودية المعروفة في تراثنا باسم «الإسرائيليات» ومنها الامتدادات العربية الإسلامية للقضايا العقائدية السريانية المسيحية، المعروفة في تراثنا بأسماء (علم الكلام، علم العقيدة، أصول الدين) على النحو الذي شرحته تفصيلًا في كتابي: اللاهوت العربي.

وفي القرن الثاني الهجري، ظهر التصوف وانتشر انطلاقًا من النزوع الإنساني الأصيل للتعالي عن المحسوسات وصولًا إلى حقائق الوجود العميقة، وتأسيسًا على عديدٍ من التوجيهات القرآنية والمواقف التقشُّفية المبهرة منذ عصر النبوة، وإعجابًا

بالصفاء الروحي الذي يعيشه الرهبان وزهاد الهنود، وهروبًا من الانغماس في الترف والملذات إبّان العصر العباسي الأول. وقد ظهر التصوف عند المسلمين لهذه الأسباب وانتشر بينهم، كطريقٍ روحي يختاره نخبة من النساء والرجال الفارّين من زخرف الدنيا الفانية، آملين في اللحاق بعالم الحضرة الإلهية وحقائقها الأزلية الأبدية.

وقد عرف العصرُ العباسيُّ الأولُ صوفيةً مبهرين انشغلوا بالباطن عن الظاهر، من أمثال رابعة العدوية وعبد الواحد بن زيد وذي النون المصري. ثم جاء بعدهم جيلٌ من الصوفية العارمين، الذين ضربوا أروع الأمثلة في سلوك الطريق الروحي، من أمثال أبي يزيد البسطامي والحكيم الترمذي والجنيد والحلاج والشِّبلي. ثم تعمّق المسار الصوفي، فكشف من بعد القرن الرابع الهجري عن خبراتٍ صوفية بديعة، رأيناها عند أفراد الرجال من الذين عبَّروا عن أحوالهم أو أرَّخوا للصوفية السابقين عليهم، ومن أمثال النِّفَّري (صاحب: المواقف والمخاطبات) وفريد الدين العطار (صاحب: منطق الطير) والقشيري (صاحب: الرسالة القشيرية) والهجويري (صاحب: كشف المحجوب).. ولم يكن هؤلاء أعضاء في (طريقة) أو جماعة صوفية ينتسبون إليها، وإنما انتسب إليهم من بعدُ بعضُ المعجبين بطريقتهم وكتاباتهم الشعرية والنثرية، فكان هؤلاء المتأخرون زمنًا بمثابة المريدين، وصار الأوائل المتقدمون بمثابة الأولياء أو «علامات الطريق» أو المشايخ المؤسِّسين. بعبارة أخرى، كان الواحد من هؤلاء المبكرين، صاحب (طريق) وليس (طريقة) وكانت مسيرته الروحية مفردةً لا جماعية، وبالغة الخصوصية لا عمومية.. انطلاقًا من المبدأ الصوفي: الطرق إلى الله، على عدد أنفاس البشر.

ومع منتصف القرن السادس، وفي غمرة التفكُّك السياسي العام في دولة بني العباس، ظهر في الحياة الدينية الإسلامية جماعات يتحلَّقون حول شيخ حاليّ، أو تراث شيخ سابق، ويجعلون من طريقتهم في التديُّن سبيلًا خاصًا يلتزمون به. من ناحية الالتزام بتعاليم «الشيخ» ومتابعة النوافل التي يُوصِي بها «المريدين»

والاستمساك بعروةٍ روحية تجمع أهل «الطريقة»، وهو ما يظهر من خلال الطرق الصوفية الشهيرة التي وفد عديدٌ منها إلى مصر، حسبما سنرى بعد قليل، مثل الطريقة القادرية والطريقة الرفاعية والطريقة الدسوقية، وغير ذلك من الطرق الصوفية التي استقرت بمصر.

ومع أن القرن السابع الهجري، كان زمن استعلان الطرق الصوفية وأوان انتشارها في العالم الإسلامي عمومًا ومصر خصوصًا، إلا أن كثيرين من أهل التصوف آنذاك لم يكونوا منتظمين داخل (طريقة) بعينها، ولم يؤسس عديدٌ منهم، ما يمكن تسميته (طريقة صوفية) بالمعنى الدقيق لهذا الاسم، على الرغم من شهرتهم وذيوع سيرتهم الروحية. فمن هؤلاء، صوفية كبار من أمثال ابن عربي وعفيف الدين التلمساني وابن سبعين والسُّهْرَوَرْدي، وغيرهم من كبار الأولياء الذين يقال للواحد منهم «صاحب طريق» لا «صاحب طريقة».. بينما ظهر صوفية مؤسِّسون لطرق صارت من بعد ذلك شهيرةً وفيرةَ الأتباع، منهم جلال الدين الرومي وأبو الحسن الشاذلي وأحمد البدوي، وغيرهم ممن يقال للواحد منهم «شيخ طريقة».

ومع أن القاعدة الصوفية العامة التي استقرت في الأذهان منذ القرن الثامن الهجري، تقول إن على المتصوف أن يكون له شيخ روحي (مرشد) إلا أن التصوف عرف دومًا نوعًا من الاستثناء لهذه القاعدة، فبعض كبار الصوفية لم يكن لهم «شيوخ» وإنما دخلوا غمار التجربة الروحية من نواحٍ خاصةٍ بهم، ابتكروها لأنفسهم، وهؤلاء يسمَّى الواحد منهم (أُوَيْسِيّ) نسبةً إلى الرجل اليمني «أويس بن عامر القرني» الذي عاصر النبي محمدًا ﷺ لكنه لم يقابله قَطُّ، ومع ذلك صار وليًّا من كبار الأولياء الذين نالوا مكانة عالية. حتى إن حديثًا رُوِي عن النبي ﷺ، يوصي فيه أبا بكر وعمر (الشيخين) بأنهما إذا لقيا (أويسًا) يطلبان منه أن يستغفر لهما، يغفر الله لهما. وحين التقيا به في موسم الحج، وعرفا منه أنه أعيق عن المجيء إلى مكة في حياة النبي، لأنه كان يرعى أمه العجوز ولا يستطيع تركها! طلبا منه أن يستغفر لهما، فاستغفر أويس استغفارًا عامًّا لكل المسلمين، ودعا لهم جميعًا دعاءً عموميًّا لم يختص به أحدًا.. ومن هذا

«المشرب» جاء بعد ذلك صوفية كبار، وُصِفوا بأنهم (أويسيون) لأنهم لم يلتقوا بشيخٍ مرشد لهم، منهم مؤسس الطريقة النقشبندية محمد شاه نقشبند الأويسي[1].

إن لفظ التصوف يجمع في معناه العام بين التجربة الروحية المفردة التي يخوض غمارها «الصوفي»، والانتظام في جماعة روحية يسمَّى الواحد من أهلها «متصوف». فالصوفي أنموذجٌ يكون به الاقتداء، والمتصوِّف تابعٌ يطلب الارتقاء.. الصوفيُّ صاحبُ طريق، والمتصوِّفُ عضوٌ في طريقة.. الصوفيُّ مرادٌ، والمتصوفُ مريدٌ.

الصوفيُّ يطير، والمتصوفُ يسيرُ

الأولُ جوهرٌ، والآخرُ سائرٌ على المعبرْ

الأول مُخبرٌ، والآخر لا يبرح يستخبرْ

ولكلٌّ منهما سرٌّ خطيرُ، ومعنًى مبهرْ

فالمستقيماتُ يضمُّها الخطُّ الدائريُّ الأكبرُ

ولا وصول مهما امتدَّ المسيرُ، ومَنْ يزعم وُصولًا، يكفُرْ

وحسبما أسلفتُ، فإن التصوف نزعة أصلية في الإنسان الساعي إلى ملامسة الحقائق العميقة في الكون، والتوسل إلى انعكاس معاني الكون على المرآة الذاتية (الباطنة) لهذا المتجرّد عن المحسوسات، الطامح إلى سطوع الأنوار العلوية على مرآته، أملًا في تجلّي المعارف الكلية بالكشف الذاتي المتعالي على قواعد الإدراك الحسي والاستدلال الاستقرائي والاستنباط العقلي.. بعبارة أخرى: الصوفي هو المنهمك في عشقه ومشاهداته، وهو الناظر في الكون بعين القلب. ولذلك يرتبط التصوف بالفن والأدب، وبالشعر الذي يحلّق فوق الآفاق المعتادة، ويتجاوز الوقائع اللحظية والمناسباتية.. والمتصوفُ قد يكون صوفيًا على طريقته، حتى لو كانت

(١) كلمة نقشبند فارسية الأصل، وهي تعني حرفيًا أثر النقش، ومجازًا علامة سلوك الطريق.

حياته تخالف ما عهدناه في سيرة الصوفية من معاناة ورياضات روحية، لكن كتاباته ورؤاه وإبداعاته تشي بنزوعه التصوفي الذي يظهر مثلًا في بعض أعمال ابن سينا.

وعلى الجانب الذي يبدو بعيدًا، يُعَدُّ الشاعر الفرنسي العجيب «رامبو» متصوفًا على طريقته الخاصة، لا سيما حين رسم صورة شعرية ترجمتها «وشعاع ذهبيّ يتخضب في هدوء، على أطراف الأغوار المتباعدة! وأشجار صغيرة، من دون قمم، يغرِّد عليها عصفور ضعيف» لأنه هنا يرسم صورةً مفارقةً، متعاليةً عن الواقع. وهو الأمر ذاته الذي يظهر عند الشاعر الإنجليزي «ييتس» حين تغمره النزعة الصوفية فيقول في قصيدة له، متجاوزًا الواقع المرئي ومفارقًا المعتاد، ما نصه: «في الغابة رأيت نمرًا، فهتفت به: يا أخي..!»، كما تتجلّى النزعة الصوفية في رسوم المنمنمات، وفي لوحات صلاح طاهر التي يتموَّج فيها الحرف العربي مع اللون الباهر، وفي بعض أعمال سلفادور دالي التي تسيل فيها الأشياءُ الجامدة ويُعاد تكوين المرئيات في الوعي.. فهذه كلها حالاتٌ صوفية، حتى وإن كان أصحابها غير متصوِّفين بالمعنى المعتاد للكلمة.

الصوفية إذن، نزعة إنسانية حرة (مطلقة) قد يكون صاحبها «صوفيًّا» استجاب لهذا النداء الداخلي للعلوّ أو يكون مندرجًا ضمن جماعة صوفية معينة لها مشايخ وتقاليد في السلوك (أوراد، حلقات ذكر.. إلخ) فهو يصير في هذه الحالة «متصوِّفًا». وبالتالي فلا يُشترط التطابق بين الصوفي والمتصوِّف، فالشاعر الشهير نزار قباني لم يكن متصوفًا، لكنه عبَّر عن حالةٍ صوفية في شعره حين قال:

حُبُّك يا عميقة العينين،
تصوفٌ
تطرفٌ
عباده
حُبُّك مثلُ الموت، والولادة
صعبٌ أن يُعانَى مرتين

المؤتلفُ والمختلفُ[1]

ترتبط الجماعات الصوفية بغيرها من الجماعات الدينية في بعض الجوانب، لكنها تختلف معها في جوانب أخرى. وأعتقد أن تبيان المؤتلف والمختلف (الاتفاق والشّقاق) من شأنه أن يعمِّق وعيَنا المعاصر بالفِرَق والطُّرُق والجماعات الدينية التي تعيش في مصر، خصوصًا الصوفية والسلفية منها، ومنها جميعًا يتكون النّسيجُ المصري بكل ما فيه من التنوع البشري الخلاق.

وقد اقتربتُ سابقًا من «السلفية والمتصوِّفة» على نحوٍ تمَّ بطريق المصادفة غير المقصودة (مع أن البعض يؤكد أنه لا مصادفات في الكون)؛ ففي السنة الأخيرة من دراستي الجامعية بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية، صاحبتُ زميلًا بديعًا ذا لحية لطيفة كان اسمه عبد الرحمن مِنيسي (أظنه لا يزال يعيش بنواحي دمياط) وكان يُقيم بالمدينة الجامعية بمنطقة سموحة، حيث اعتدتُ التردُّد عليه والمبيت هناك أحيانًا بالتناوب مع بقية الزملاء، إذ كانت أوقاتنا موزَّعة بين المذاكرة والكلام والنوم، بغير نظام، وكنا نجتهد في الدرس لأننا نأمل في استكمال الدراسة العُليا للحصول على الدكتوراه، لأن لكلٍّ منا هدفًا عريضًا يحلم بتحقيقه. كنتُ مدفوعًا بالأمل وحماس الشباب الباكر أقول لعبد الرحمن إنني أريدُ «تغيير وجه الثقافة العربية»، وكان بالروح ذاتها يقول لي: «أريد أن أعود بالناس إلى نقاء الإسلام الأول».

في صلاة الفجر كان عبد الرحمن يصحبني إلى مسجد المدينة الجامعية، فأرى في صفوف الصلاة شبابًا غير أولئك الذين أعرفهم في الإسكندرية. كان معظمهم من قرى الدلتا، وفي وجوههم لِحَى على استحياءٍ تستطيل، وفي عيونهم سكونٌ كهذا الذي يدركه المتأمل في صور أسامة بن لادن (الإرهابيُّ الحزينةُ دومًا نظرته) وكانوا في الأسحار يطيلون الصلاة ويعمق خلالها خشوعهم.. كانت تلك هي المرة الأولى التي أقتربُ فيها مما سوف يُسمَّى بـ «الجماعة الإسلامية».

---

(١) كان العنوان الكامل للمقالة: المؤتلف والمختلف بين الفرق الصوفية والجماعات العقائدية.

وعلى الرغم من إعجابي الغامر بنقاء شبابها، لم أنخرط آنذاك في سلك هذه الجماعة، وذلك لسببين. الأولُ شكليٌّ يتلخَّص في أنني لم أرضَ عن اسم (الجماعة الإسلامية) الذي يستبعد بقية المسلمين من الدائرة، فكأن المخصوص باسم المسلمين هو أعضاء الجماعة فقط.. والسبب الآخر «موضوعيٌّ» وهو أن الفكر السلفي لا يتقبَّل النزعة الفلسفية، ويعتقد أن (اليقين) يمكن أن ينحصر في جانب واحد فقط، وذلك عكس ما كنتُ أؤمن به (وما أزال) من أن للحقيقة وجوهٌ وتجليات عديدة، لا يمكن اعتقالها في موقف أو رأيٍ واحد.. ثم عافت نفسي سلوك بعض السلفيين، لا سيما أن زعيمًا منهم اسمه الشيخ مصطفى (أظنه أيضًا لا يزال حيًّا) كان قد ظهر فجأة كإمامٍ لزاويةٍ بقرب كوبري «راغب» حيث كنتُ أسكن بالإسكندرية، وكان يزعق كل مساء في ميكروفونات عالية مهاجمًا ما يسمِّيهم «النَّصارى» وناعتًا إياهم بالشِّرك والكفر الصريح. وكان من اللافت لأنظارنا آنذاك، أن رجال الأمن كانوا يرعونه ولا يردعونه، وأنه كان في الأصل عاملًا بسيطًا لم يحصل على قسطٍ كافٍ من التعليم، ثم صار فجأةً (شيخًا) يراه أتباعه داعيةً وأراه دَعِيًّا.

وفي ظروفٍ خاصة، ذكرتُ طرفًا منها في مقالتي المنشورة قبل سنوات بمجلة الهلال، تحت عنوان (التكوين) تعرفتُ عن قربٍ إلى الصوفية والمتصوِّفة، بل انخرطتُ حينًا من الدهر في الطريقتين «القادرية، الخلوتية» وكانت لي صُحبة مع أَجِلّاء المشايخ ومريديهم، فتيسَّرت لي رحلةٌ روحيةٌ امتدت زمنًا رحيمًا رائقًا، جرت فيه أيامي هادئةً هنية.. قالوا قديمًا: قد كان ما كان مما لستُ أذكُره، فظُنَّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر.

وقد خضتُ في ذلك كله، من حيث كوني شابًّا مصريًّا عاديًّا يتطلع إلى «يقينٍ» يقيه من الغرق الفكري في فوضى العالم واضطرابه، ويصبو إلى طريقٍ للخلاص من الحيرة الغامرة التي تلفُّني، ولا أجد في الكتب مخرجًا منها. ثم تحققتُ مع الوقت من أن (الخلاص) لا يمكن أن يتمَّ بشكل فردي مثلما هو الحال في المسار الصوفي،

أو بشكل مخصوص بجماعةٍ بعينها مثلما هو الحال في المسار السلفي.. فالخلاص جمعيٌّ، عموميٌّ، غير مقتصرٍ على فرد أو فرقة.

كما أدركتُ منذ وقتٍ مبكر، أن «اليقين التام» لا يكون معتقَلًا في جانبٍ واحدٍ، مهما كان، لأن التنوع هو السمة الرئيسة للإنسان سواء من حيث انتمائه إلى جماعةٍ بعينها، أو من حيث تجربته الفردية في الحياة داخل مجتمع يحفل بتجارب تكاد تخرج من كثرتها عن الحصر، أو من حيث المراحل العمرية وتطورات الوعي في مسار الحياة الواحدة[1].

وقد ذكرتُ في المقالة السابقة أن ظهور الطرق الصوفية، كان متأخرًا في الزمن (لاحقًا) على ظهور التصوف ذاته، وأن القرن السادس الهجري، هو الذي شهد ميلاد الفرق الصوفية التي انتشرت من بعدُ، ونشرت الإسلام (السَّمح) في نواحٍ عديدة منها وسط إفريقيا والنصف الشرقي من قارة آسيا وأرخبيل إندونيسيا.

والطرق الصوفية، المبكرة منها والمعاصرة، يجمع بينها ما يعرف لدى دارسي التصوف باسم «السلسلة» وهي ارتباط المشايخ في كل طريقة، سابقًا عن سابق، من خلال ما يُسَمَّى في المصطلح الصوفي «العهد». وترى الطرقُ الصوفية على اختلافها أن لكلٍّ منها سلسلة، تنتهي عند الإمام «عليّ بن أبي طالب» الذي عَهِدَ بعلوم الباطن إلى تابعه «كميل بن زياد» الذي عَهِدَ بدوره إلى بعض المشايخ المبكرين الذين تلقوا على يديه.

---

(١) أعقبتُ ذلك، في المقالة المنشورة يوم ٢٥ مايو ٢٠١١ إبَّان بدء التلاسن بين الصوفية والسلفيين، بقولي: في السنوات الأخيرة، تعقَّدت الأمورُ وجرت في النهر المصري مياهٌ كثيرةٌ، بعضها عكرٌ وبعضها الآخر صافٍ، وصار لكل حزبٍ ما به يفرحون وحوله يتحلَّقون، وقد يتصادمون.. غير أننا في خِضَمِّ العتمة الحالية، التي ادلهمَّت مؤخرًا، علينا أن نستوضح مكونات (الكل) المصري المعاصر، بما فيه من تنوعٍ لا محدود في المواقف الفردية والخبرات الشخصية، أو في التوجهات العامة لدى الجماعات المصرية ذات المرجعية الدينية وغير الدينية (ومنها الجماعات الصوفية) من غير أن تغيب عن أعيننا أهمية المقارنة بين الطرق الصوفية وجماعاتٍ أخرى مصرية، خصوصًا السلفية.. ومرادنا هو تبيان الاختلاف في «بنية» هذه الجماعات، وتوجُّهاتها العامة، تمهيدًا لفهمها والحيلولة دون اصطدامها ببعضها البعض. وهو الأمر الذي لا تحتاجه بلادنا اليوم، ولا تحتمله.

الطرق الصوفية إذن، سلفيةُ الجوهر. فهي تستند إلى سلسلةٍ (سلاسل) تعود بأصول كل طريقةٍ إلى واحد من السلف الصالح هو «الإمام عليّ» الذي تلقّى مباشرة من نبي الإسلام الذي قال في حقه: «مَنْ كنتُ مولاه، فعليٌّ (ابن أبي طالب) مولاه».. وكذلك تؤكد الجماعات السلفية على اختلافها، أنها تقتدي بالسلف الصالح (عمومًا) من دون تخصيص، ومن غير استمساكٍ بسلسلةٍ بعينها تمرُّ في الزمن عبر رجالٍ بأعينهم، مثلما هو الحال عند المتصوفة أصحاب الطرق. لكن كليهما في نهاية الأمر، يؤسِّس لذاته على «سبقٍ» قد سلف.

كما تجمع بين المتصوفة والسلفية، دائرة إسلامية واسعة هي «أهل السنة والجماعة»؛ إذ إن جميع مشايخ الصوفية المبكرين والمتأخرين، ينتظمون في إطار (السُّنة) وهو الموقف العقائدي الذي تطوَّرت عنه فيما بعد الجماعاتُ السلفية، ولكن من دون فكرة «العهد المتصل» الذي يحتفي به المتصوفةُ كثيرًا.. وفيما أرى (وقد أكون مخطئًا) فإن فكرة «العهد» في الأصل هي فكرةٌ يهودية، مسيحية، سابقة على الإسلام. فقد قام الموروث اليهودي كله على قاعدة رئيسة تتمثل في أن الله (الربَّ) أعطى عهدًا للنبي البطريركي «إبراهيم» يتضمن وعدًا صرَّحت به الآية التوراتية الشهيرة: «النسلِك يا إبراهيم أعطي هذه الأرض، من النهر (الفرات) إلى النهر الكبير، نهر مصر».. ولا يتم الإيمان اليهودي إلا انطلاقًا من هذه الآية (العهد الوعد) التي طالما داعبت خيال اليهود حتى نجح حُلم «إقامة دولة إسرائيل» التي هي أولى بشارات هذا الوعد (العهد) الإلهي المجاني لإبراهيم.. وتأكيدًا لمحورية هذه الفكرة، جعلت اليهودية كُتبها المقدسة المسماة لاحقًا «السماوية» وهي أسفار موسى الخمسة المعروفة بالتوراة، وأسفار الأنبياء الكبار والصغار، تحت اسمٍ جامعٍ هو «العهد القديم» الذي سوف ينظر إليه المسيحيون على اختلاف كنائسهم، أنه عهدٌ «قديم» تمييزًا له عن مجموعة الأناجيل وأعمال الرسل، المعروفة باسم «العهد الجديد».. ولم يشر أحدٌ إلى «العهد الآتي» إلا الشاعر البديع، أمل دنقل!

كما اقترنت الطرق الصوفية من دون أن تدري، بملمحٍ آخر سابقٍ على الإسلام، هو حياة الشركة التي نتجت عنها «الرهبنة» كاختراعٍ مصريٍّ أصيل، ارتبطت نشأته

بظروف معينة يعرفها المؤرِّخون تفصيلًا، كان من أهمها الحالة المريرة التي كانت عاشتها مصر بسبب عَنَت الرومان، مما دعا عديدًا من المصريين للهروب من وطأة الظلم الروماني في القرى والمدن المصرية، إلى مجتمعات بسيطة العيش أقاموها لأنفسهم في الصحاري والأنحاء النائية. وانهمكوا في الزهد والتقشف المروِّع وإماتة شهوات الجسد، على اعتبار أنهم وهبوا حياتهم للمسيح؛ آملين بذلك في اللحاق بمملكة السماء، ما دامت مملكة الأرض قد أذاقتهم صنوف الاستعباد والسُّخرة المسترة والظلم الاجتماعي الفادح.. ومع أن المتصوفة لا يفرُّون عادةً إلى الصحاري كالرُّهبان (ولا رهبانية أصلًا في الإسلام) إلا أن العيش في مقارِّ الصوفية المسماة بالخانقاوات، يكاد يطابق عيش الرهبان في الأديرة[1].. وقد عُرفت في التاريخ المصري خانقاوات كبرى، كان أشهرها في القرون الماضية «خانقاه سعيد السعداء» بالقاهرة. ولطالما حظيت هذه الأماكن (الروحية) برعاية الحكام المسلمين خصوصًا المماليك والعثمانيين، إذ كانوا يتقرَّبون إلى الناس بالإحسان إلى أولئك «الأولياء» المنقطعين عن العالم، وبرعاية الخانقاوات التي يعيش فيها المتصوفة. وهو ما كان يفعله أيضًا، الملوك والأمراء المسيحيون حين يحنون إلى الرهبان ويرعون الأديرة.

كما يشترك المتصوفة مع السلفيين في ملمح «عقائدي» هو رفضهم للفرق الكلامية، خصوصًا المعتزلة، غير أن (المتصوفة) اقتداءً بمشايخهم الكبار (الصوفية) لا يخوضون كثيرًا في الرد على هؤلاء «المتكلِّمين» بينما يهتم السلفيون بهذا الأمر ويخصِّصون له الرسائل والكتب الكبار. وبالطبع، فإن دواعي وأسباب هذا الرفض مختلفةٌ بين الصوفية والسلفيين، وبيان رفض الفريقين يحتاج شرحًا مطولًا، لكن نتيجته النهائية واحدة[2].

---

(١) كلمة «خانقاه» التي ينطقها العامة خانكة (الجمع: خانقاوات) هي كلمة فارسية الأصل، تطلق على المكان الذي ينقطع فيه المتصوفة عن العالم.

(٢) وقد أدَّى ذلك إلى إعلان الصوفية الكبار، من أمثال عبد القادر الجيلاني ومحيي الدين بن عربي، لعقائدهم الكلامية (المتعلقة بأصول الدين) المؤكِّدة لانتمائهم إلى مذهب أهل السنة؛ بعيدًا عن خزعبلات الغلاة من الشيعة وتقريرات المتشدِّدة من المعتزلة.. وهو ما فعله أيضًا كبار السلفيين، على اختلاف عصورهم (راجع على سبيل المثال «عقيدة» الجيلاني وابن عربي ومحمد بن عبد الوهاب).

ويجمع بين الطرق الصوفية والجماعات السلفية أمورٌ أخرى، علاوة على ما سبق، منها ما يمكن إجماله في النقاط التالية: يرتبط المتصوِّف بإمامٍ روحيٍّ مباشر (رابطة الشيخ والمريد) بينما يلتزم السلفيُّ بإمامٍ شرعيٍّ تسمِّيه بعض الجماعات «أمير الجماعة».. يتخذ المتصوفة والسلفيون، كلاهما، من الموروث القديم منبعًا لاستلهام الخبرة الدينية، فيتأسَّى كلٌّ منهما بالسابقين من المشايخ (الصوفية، المجتهدين) كنبراسٍ ينير الطريق الروحي المسمَّى في التصوف بالمجاهدة، وعند السلفيين بالجهاد[1].

ومما يجمع بين المعاصرين من المتصوفة والسلفيين، هذا النزوع للاستعلان الجماعي والظهور الاجتماعي، حيث يسعى المتصوِّفة (لا الصوفية) مثلما يسعى السلفيون، للاستعلان الجماعي المؤكد لحضور كل فريق منهما، وهو ما يفعله المتصوِّفة في «الموالد» السنوية للأولياء، ويفعله السلفيون في التظاهرات الاجتماعية كالأفراح والمآتم. وإن كان استعلان أحوال المتصوفة أقل بكثير من السلفيين، التزامًا بما يُسمَّى في الموروث الصوفي بقاعدة «سَتْر الحال» ولكن من دون المبالغة في تطبيق هذه القاعدة أو التزيُّد في التخفِّي أو الاستتار، كما هو الحال مثلًا في الجماعات السرية مثل (إخوان الصَّفا) ومن دون المبالغة في الظهور باختيار لباس معين وهيئة خاصة، مثلما يفعل السلفيون المعاصرون حين يلبسون الجلاليب الآسيوية القصيرة، ويطلقون لحاهم مثلما كان العربُ يفعلون قبل مجيء الإسلام، ويحلقون شواربهم تميزًا للمسلمين عن الكفار.

غير أن حالة الظهور والاستعلان (المحدود) للمتصوفة، جعلت الفريقين يختصمان. فقد رأى السلفيون أن المتصوِّفة حين يحتفون بالموالد ويتحلَّقون حول قبور الأولياء، إنما يمارسون نوعًا من (الوثنية القديمة)، أو هو بحسب التعبير السلفي المشهور (الشرك بالله). بينما يسخر المتصوِّفة من قصور نظرة السلفيين للأمر،

---

(١) وردت كلمة (الجهاد) أول مرة بلفظها ودلالتها العامة، في التراث المسيحي السابق على الإسلام، وفي أعمال الرسل تحديدًا، حيث ترد الوصية: جاهدْ في سبيل يسوع، كما يجاهد الجنديُّ الصالح.

مؤكدين أن الحفاوة بالأولياء هي من قبيل إحياء الذكرى والتبرُّك بهؤلاء الذين كانوا علامات الطريق إلى الله. وهو ما يعود السلفيون بدورهم إلى إنكاره، مستخدمين المفهوم القرآني الناعي على المشركين الذين كانوا يتعبَّدون للأصنام لأنها (تُقربنا إلى الله زُلْفَى). فيجد المتصوفة أن هذا الجدل وصل إلى حَدِّ السخف، فيمتنعون عن الرد.. ويفترق الفريقان عند تلك النقطة، ولا يلتقيان من بعدها.

كما يفترق المتصوِّفة عن السلفيين في نقطةٍ مهمة، هي ما يعرف في المصطلح الصوفي باسم (الظاهر والباطن) حيث يرى المتصوفة أن السلفيين وأمثالهم، هم أهل الظاهر والمظاهر القشرية الحاجبة عن حقائق التجربة الدينية الحقة. بينما يعد السلفيون هذا الكلام، من قبيل اللغو الذي لا طائل تحته، محتجِّين بأن نبي الإسلام تركنا على (المحجَّة البيضاء) ظاهرًا وباطنًا، وليس هناك ما يمكن أن يسمَّى بعلوم الباطن. فيستخفُّ المتصوفةُ بكلام السلفين، ويتعجَّبون من إنكارهم لدقائق الصلة الروحية مع الله، أو ما يُسمَّى عندهم «الاتصال» الذي يتم مع الصالحين، عبر الرؤى (المنامات) والإلهامات القلبية (الإشراقات) وتجلِّي الحقائق العلوية (الكشف) وغير ذلك من الهبات الربَّانية التي تتاح لكل البشر، وإن كان بعضهم لا يتنبه إليها، بحكم المعنى الوارد في الآية القرآنية ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٠].. وهو المعنى الذي يقترب من مفهوم النصِّ الإنجيلي: إن شمس الله تُشرق على الأبرار والأشرار[1].

ومعروفٌ أن المفاهيم الدينية إنما تتكوَّن في أذهان الناس على اختلاف مذاهبهم، عن طريق فَهْم النصوص والتأويل الخاص للمفردات، وهو الأمر الذي يُسرف فيه المتصوفة الذين يرون أن معاني القرآن تتفتح في قلب قارئه، وفقًا للقاعدة الصوفية القائلة: «اقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك أنت»، بينما يرفض معظم السلفين تأويل آي القرآن، ويؤكدون أن هذا التأويل هو بابٌ يفسح المجال لغُلوِّ «الغُلاة» الذين سرعان

(١) إنجيل متى ٥/ ٤٥.

ما يمرقون من الدين كله.. والسلفيون يحتجُّون على رأيهم بالآية القرآنية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. أي أنهم يأخذون القرآن كمسلَّمات لا يجب تأويلها، بينما يحتجُّ الصوفية والمتصوفة بما لا حصر له من الآيات القرآنية، وخصوصًا ما ورد في سورة الكهف من لقاءٍ بين النبي موسى والعبد الصالح (الخَضِر) الذي وصفه الله في القرآن بأنه ﴿... مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]؛ أي أنهم يطمحون إلى ذلك «العلم اللَّدُنِّي» الذي تميَّز به الخِضر (العبد الصالح) وكبار الأولياء.

ويحتجُّ المتصوِّفة على السلفيين ببعض الحجج التي لا يجد السلفيون ردًّا عليها، كاعتقاد المتصوفة بالكرامات وإمكان تصرُّف الأولياء في الكون، بناءً على الحديث القدسي: «ما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...»؛ وهو الأصل الذي توقَّف عنده الإمام السلفي الكبير (ابن تيمية) فاعترف به، بل وصفه بأنه: أصحُّ الأحاديث التي يستدل بها أهل الولاية عليها.. يقصد على صحة القول بولاية الأولياء.

ومع امتداد التراثين «الصوفي والسلفي» خلال القرون الماضية، ومع تراكم نصوص ومؤلَّفات الخلاف بين التيارين (ومنها كتب الهجوم على «ابن عربي» وكُتب الدفاع عنه) ومع هيجان الخواطر المصرية بعد الثورة المصرية التي انفجرت في يناير ٢٠١١، كاد الصدام يقع بين المتصوِّفة والسلفيين. وهو صدامٌ كان قد أطلَّ برأسه القبيح بعد الثورة بأسابيع، غير أن الأنظار انصرفت عنه (مع بقاء أسبابه) إلى الصدام الأقبح الذي وقع بين السلفيين المصريين، والمصريين من أتباع كنيسة اليعاقبة، وهم أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة الذين يسميهم الإعلام (الأقباط)؛ وهو صدامٌ أسال على الأرض المصرية دماء إسلاميةً ومسيحية، سُفِكت ظلمًا وافتراءً لغير وجه الله. وقد انخطف قلب المصريين جميعًا (أعني الأسوياء منهم) وملأهم الفزع على مستقبل البلاد، فسارعوا لمداواة الجرح الذي انفتح في «إمبابة» ولم يجدوا بعدُ

الفرصةَ للنظر في الأسباب العميقة المؤدية لمثل هذه الأمور المدلهمَّة والفواجع الناشرة للغُمَّة فوق جميع الأمة[1].

«الشاذلية» بين الطريقة والحقيقة

أول ما يلفت النظر في سياق استكشاف طبيعة «الطرق الصوفية» في مصر، أمران، الأول منهما أن أتباع الطرق الصوفية المصرية وغير المصرية، لم يُعرف عنهم طيلة القرون الثمانية الماضية التي شهدت انتشار الطرق الصوفية منذ القرن السابع الهجري؛ التنازع فيما بينهم للاستئثار بالسلطة، على النحو الذي نراه عند أصحاب التيارات والمذاهب الدينية، القديمة والمعاصرة، التي اعتركت دومًا فيما بينها، فثار الشجار دومًا بين فرق: الحنابلة والمعتزلة، القرامطة والفاطميين، الشيعة والسُّنة.. ومع أن الصوفية والمتصوفة، كانوا دائمًا ما يقومون بدور جهادي ضد الظالمين من الحكام والمستعمرين الأجانب، وهو ما نرى له أمثلةً في سيرة عمر المختار (ليبيا) ومحمد ماء العينين (المغرب) ومحمد المهدي (السودان) ومحمد أبو العزائم (مصر) وغيرهم كثير. ومع ذلك فإن مشايخ الصوفية، والمتصوفة من أتباعهم الكثيرين، لم يُعرف عنهم يومًا التنازع فيما بينهم لتأكيد «الرياسة» أو لمنازعة أصحاب الدنيا، إذ يُعدُّ من شروط «الطريق الصوفي» عدم منازعة أهل الدنيا في دنياهم، وعدم إنكار العقائد على أصحابها أو محاسبتهم عليها، وعدم الاكتراث بالتديُّن الشكلي الذي يسعى إلى التمسك بظواهر الشريعة دون حقائقها.

والأمرُ الآخرُ اللافتُ للنظر في تاريخ الطرق الصوفية بمصر، هو أن المؤسسين الأوائل لهذه الطرق، كلهم وفدوا إلى مصر من خارجها. والصوفي المصري الوحيد الذي ترك علامة كبرى في التصوف وهو «ذو النون المصري» لم يشتهر أمره في مصر ولا ذاعت آراؤه فيها، وإنما ظهر أمره واشتهر حاله وذاعت أقواله ورؤاه

---

(١) الإشارة هنا إلى ما تشهده مصر، من انفجار مفاجئ للفتن الطائفية غير المتوقَّعة، وذلك لأسباب واهية (أو لغير سبب مقنع) وهو الأمر الذي تكرَّر مرارًا من بعد نجاح الثورة المصرية في إزاحة «مبارك» وفشلها في الإجهاز على أذنابه، وطردهم من المشهد العام.

المؤسّسة للطريق الروحي (مثل فكرة السلم الروحي أو الأحوال والمقامات) في بغداد التي رحل إليها من مصر مبكرًا، وظل يعيش فيها حتى وفاته.. ولا يعني ذلك أن المصريين لم يكن فيهم «أولياء» كثيرون، فالولاية غير مقصورة على جماعةٍ بعينها وليست محصورة عن أي جماعة أخرى، ولكن أهل التصوف المصريين لم يؤسّسوا (تاريخيًا) طرقًا صوفية واسعة الانتشار بمصر كالشاذلية والرفاعية والأحمدية والدسوقية والقادرية، وإنما تفرَّعت على أيديهم هذه «الطرق» التي ورد مؤسّسوها على البلاد من المغرب والمشرق.

والأعجب مما سبق أن الطرق الصوفية الأوسع انتشارًا بمصر، باستثناء القادرية؛ ترتبط جميعًا بالشيخ أحمد الرفاعي «الكبير» عراقيِّ الأصل والإقامة، وبتلميذه الشهير «أبي الفتح الواسطي» عراقيِّ المنشأ والإقامة، مصريِّ النهاية والوفاة. فدعونا الآن نُرجئ الكلام عن تلك (الطرق) إلى حين، كي نبدأ بأشهرها وأوسعها انتشارًا في مصر:

بدأ مؤسس الطريقة الشاذلية الشيخ «أبو الحسن الشاذلي» المولود بقرية «غمارة» المغربية سنة ٥٩٣ هجرية، مساره الروحي بالبحث عن شيخٍ مرشد فارتحل من المغرب إلى تونس ومصر والشام والعراق، والتقى في بغداد بالشيخ الرفاعي المرموق «أبي الفتح الواسطي».. ويروي الشاذلية عن شيخهم، قوله: «لما دخلتُ العراق اجتمعت بالشيخ الصالح أبي الفتح الواسطي، فما رأيتُ بالعراق مثله وكان بالعراق شيوخ كثيرة، وكنت أطلب (القطب) فقال لي الشيخ أبو الفتح: تطلب القطب بالعراق، وهو في بلادك، ارجع إلى بلادك تجده. فرجعتُ إلى بلاد المغرب، إلى أن اجتمعتُ بأستاذي الشيخ الوليِّ العارف الصديق، القطب الغوث، أبي محمد عبد السلام بن بشيش، الشريف الحسني. فلما قدمت عليه وهو ساكنٌ مغارة برباطه في رأس الجبل، اغتسلتُ في عينٍ أسفل الجبل وخرجت من علمي وعملي، وطلعت إليه فقيرًا، وإذا به هابطٌ عليَّ، فلما رآني قال: مرحبًا بعليِّ بن عبد الله بن عبد الجبار، وذكر لي نسبي إلى رسول الله ﷺ ثم قال لي: يا عليّ طلعت إلينا فقيرًا عن علمك

وعملك، فأخذت منا غنى الدنيا والآخرة.. فأخذني منه الدهش، وأقمتُ عنده أيامًا، إلى أن فتح الله على بصيرتي».

وشيخ أبي الحسن الشاذلي (عبد السلام) يعرف بابن بشيش، وبابن مشيش. وهو اختلاف نشأ عن ظاهرة «الإبدال» اللغوية، حيث يُستبدل الحرف بحرفٍ آخر تسهيلًا لنطق الكلمة. وقد أشار لذلك ابنُ عبَّاد الرُّندي (أحد أشهر مؤرخي الطريقة الشاذلية، ورجالها المرموقين) بقوله: «وأما أبو عبد الله السيد عبد السلام بن بشيش، فهو من أجلِّ مشايخ الشيخ أبي الحسن الشاذلي، وعلى يديه كان فتحه، وإليه كان ينتسب إذا سُئل عن شيخه. وهو سيدي عبد السلام بن بشيش، واشتهر في الغرب بمشيش».

وعلى يد ابن بشيش (مشيش) سلك أبو الحسن الشاذلي طريق الصوفية، وفقًا لمنهج أستاذه الذي جمع بين الشريعة والحقيقة، أي الاستمساك بظاهر الدين مع الحفاظ على جوهَره العميق. وهو المعنى الذي ورد في وصية ابن بشيش لتلميذه الشاذلي: «الزم الطهارة من الشرك. كلما أحدثت، تطهَّرت من دنس حب الدنيا. وكلما ملت إلى الشهوة، أصلحت بالتوبة ما أفسدت بالهوى. وعليك بمحبة الله على التوقير والنزهة، وأدمن الشرب بكأسها مع السكر والصحو. كلما أفقت أو تيقظت، شربت. حتى يكون سُكْرك وصحوك بالله، وحتى تغيب بجماله عن المحبة وعن الشراب والشرب والكأس، بما يبدو لك من نور جماله وقدس كمال جلاله».

ويروي الشاذلية أن الشيخ عبد السلام بن بشيش، هو الذي رسم لتلميذه أبي الحسن الشاذلي الطريق والطريقة، فبعدما تمت الصحبة بينهما (..وبالمناسبة، فإن صحبة المريد بالشيخ ليست دائمة مثلما يعتقد كثيرون، وكان الإمام عبد القادر الجيلاني قد أشار إلى ذلك بشكلٍ مجازي، حين قال: لا رضاع بعد الحولين). قال ابن بشيش للشاذلي بعدما انقضى زمن تلمذة الأخير على يديه: «يا عليّ، ارتحلْ إلى إفريقية، واسكنْ بلدًا بها تسمى بشاذلة، فإن الله عزَّ وجلَّ يسمِّيك الشاذلي، وبعد ذلك تنتقل إلى تونس، ويؤتى عليك بها من قبل السلطنة، وبعد ذلك تنتقل إلى أرض المشرق، وبها ترث القطبية.. يا عليّ، الله الله، والناس الناس. نزِّه لسانك عن

ذكرهم، وقلبك عن التمايل من قِبَلهم، وعليك بحفظ الجوارح، وأداء الفرائض. وقد تمت ولاية الله عندك، ولا تذكرهم إلا بواجب حق الله عليك. وقل اللهم ارحمني من ذكرهم، ومن العوارض من قِبَلهم، ونجِّني من شرِّهم، وأغنني بخيرك عن خيرهم، وتولَّني بالخصوصية من بينهم ؛ إنك على كل شيءٍ قدير».

وسار أبو الحسن على هَدْي أستاذه، واستقر به المقام حينًا بتونس (إفريقية) ثم زار مصر وعاد منها إلى تونس فالتقى به هناك تلميذه الأشهر «أبو العباس المرسيّ».. وبعد حينٍ من الزمان، ارتحل الشاذلي ومريدوه إلى مصر فأقام بها زمنًا، وتولَّى التدريس بجامع العطارين بالإسكندرية وبعض مساجد القاهرة، وشارك المصريين في الجهاد ضد الصليبيين في موقعة المنصورة التي أُسر فيها لويس التاسع. وطاب له المقام بمصر حتى كانت سنة ٦٥٦ هجرية، حيث نوى الشيخ الحج فاتجه لركوب البحر (الأحمر) للعبور إلى الحجاز، لكنه توفي ببلدة تسمى «حميثرا» بصحراء عيذاب، بجنوب شرق مصر عند ساحل البحر الأحمر، ودُفن حيث توفي. ولا يزال قبره قائمًا هناك، يُزار إلى اليوم، وخَلَفه أبو العباس المرسيّ في مشيخة الطريقة الشاذلية.

ولم يترك الشيخ أبو الحسن الشاذلي كتبًا، وكان يقول: كُتبي أصحابي. وقد كان له عددٌ كبير من الأصحاب والمريدين والمحبين الذين حافظوا على تراثه الروحي، ولا تزال بأيديهم أدعية وابتهالات خاصة (أحزاب) منسوبة إلى الشيخ أبي الحسن.

ومن الإسكندرية قد انطلق الطريق الصوفي للشاذلية ليملأ أرجاء مصر، وكان بدءُ هذا الانطلاق من سيرة وآثار الشيخ أبي الحسن، وبفضل سيرة قطب الإسكندرية وشيخها الأشهر، شهاب الدين أحمد بن عمر بن عليّ الخزرجي البَلَنسي، الذي اشتهر بكنيته (أبو العباس) وبلقبه (المرسيّ) نسبةً إلى بلدة «مُرسِيَة» التي ولد بها سنة ٦١٦ هجرية.. ومن المأثورات المروية عن أبي الحسن الشاذلي، الدالة على المكانة الروحية لتلميذه (وزوج ابنته من بعد) قوله: «يا أَبَا العَبَّاس؛ والله ما صَحِبْتُكَ إِلَّا لِتَكُونَ أَنْتَ أَنَا، وأَنَا أَنْتَ. يا أَبَا العَبَّاسِ؛ فِيكَ مَا فِي الأَوْلِيَاءِ، وَلَيْسَ فِي الأَوْلِيَاءِ مَا فِيكَ».. ومن مأثورات أبي الحسن الشاذلي التي اشتهرت بين الصوفية عبر مئات

السنين، قوله: «أَبُو العبَّاسِ مُنْذُ نَفَذَ إِلى اللهِ لَمْ يُحْجَبْ، وَلَوْ طَلَبَ الحِجَابَ لَمْ يجِدْهُ.. وأَبُو العبَّاسِ بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنْهُ بِطُرُقِ الأَرْضِ».

وصل أبو العباس مع شيخه الشاذلي إلى الإسكندرية سنة ٦٤٢ هجرية، واستقرا بحيّ كوم الدِّكة الذي سيولد فيه بعد قرون (ويعيش ويموت هناك) فنان الإسكندرية الأشهر البديع «سيد درويش».. أمّا الدروس العلمية والمجالس الصوفية، فقد اختار لها الشاذليُّ المسجدَ المعروف اليوم بجامع العطارين (وكان يُعرف وقتها بالجامع الغربي)، وقد أقبل على هذه الدروس والمجالس جمعٌ غفير من أهل الإسكندرية.

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى أنّ الإسكندرية كانت في هذا العصر مدينةً متميزة ذات مكانة علمية خاصة، فقد حفلت من قبل الشاذليّ والمرسيّ برجالٍ كبار حطُّوا رحالهم فيها وأقاموا المدارس العلمية؛ من أمثال: الطرطوشي، ابن الخطاب الرازي، الحافظ أبو طاهر السِّلَفي.. وكان صلاح الدين الأيوبي (قبل الانقلاب الذي قاده على الدولة الفاطمية) يحرص على قضاء شهر رمضان من كل عام بالإسكندرية، ليسمع الحديث النبوي من الشيخ أبي طاهر السِّلَفي.

وحين تولَّى أبو العباس مشيخة الطريقة الشاذلية بعد وفاة أبي الحسن الشاذلي، كان عمره آنذاك أربعين سنة. وظلَّ يحمل لواء العلم والتصوف حتى وفاته ٦٨٦ هجرية، بعد أن قضى أربعةً وأربعين عامًا في الإسكندرية سطع خلالها نجم الطريقة الشاذلية في الآفاق. وعند وفاته، دُفن أبو العباس في الموضع الذي يحتله اليوم مسجده الكبير بالإسكندرية، وكان هذا الموضع وقت وفاته جبانةً يُدفن فيها الأولياء. وقد أُقيم سنة ٧٠٦ هجرية بناءٌ فوق مدفنه ليتَميَّز عن بقية القبور من حوله، فصار البناءُ مزارًا ثم صار مسجدًا صغيرًا بناه «زين الدين القَطَّان» وأوقف عليه أوقافًا.

وأُعيد بناء المسجد وتم ترميمه وتوسيعه سنة ١١٨٩ هجرية.. وفي سنة ١٣٦٢ هجرية (١٩٤٣م) أُعيد بناء المسجد، ليتخذ صورته الحالية التي هو عليها اليوم (باعتباره أكبر مساجد الإسكندرية، وقد قام ببنائه وزخرفته المهندس الإيطالي

ماريو رُوسّي؛ وهو معماريٌّ شهير شغف ببناء المساجد، وما لبث أن أعلن إسلامه، واستمسك به حتى مات مُسلمًا بالحجاز، ولا تزال ذريته تعيش بمصر. وقد التقيت قبل سنوات بحفيده الذي كان يشكو بعينٍ باكية أن مصر لا تريد أن تمنحه هو وأسرته «الجنسية المصرية» مع أنهم يعيشون هنا جيلًا بعد جيل، منذ قرابة المائة عام.

في منطقة «بحري» وحول المسجد العامر اليوم، تقوم مساجد جماعة من الأولياء وكبار الشاذلية منهم البوصيري وياقوت العرشي والموازيني والواسطي، وغيرهم من الأولياء. وتعرف منطقة المسجد حاليًا بميدان المساجد، وجرى قبل بضعة سنوات تجديدها وتسويرها وترميم مسجدها الأكبر «مسجد أبي العباس» وبناء مسجد آخر لا يقل جمالًا، هو مسجد الشيخ الشاذليِّ الشهير «ياقوت العرشي».

وبعد أبي العباس المرسي، تولى المشيخة الشاذلية تلميذه «ابن عطاء الله السكندري» الذي يُعرف عند الشاذلية بلقب (حكيم الصوفية) وقد عُرف بهذا اللقب، استنادًا إلى كتابه البديع «الحِكَم العطائية» الذي يعدُّ واحدًا من أشهر الكتب التي تلخص المفاهيم الصوفية، بلغةٍ رمزية عالية البلاغة. وهو تطوير لهذا اللون الأدبي الخاص، الذي نجده لدى صوفية سابقين من أمثال الحلاج (أبي المغيث الحسين بن منصور، المتوفى ٣٠٩ هجرية) والنفَّري (محمد بن عبد الجبار، من أهل القرن الخامس) والجيلاني (الإمام عبد القادر، المتوفى ٥٦١ هجرية) وابن عربي (الشيخ الأكبر محيي الدين، المتوفى ٦٣٨ هجرية).. وقد أعطى «ابن عطاء» دفعةً كبيرة للطريقة الشاذلية باعتباره أول وأهم مؤلِّف شاذلي، فبالإضافة إلى كتابه (الحِكَم) ترك بين يدي الناس مؤلفات طالما اعتز بها الصوفية، شاذليةً كانوا أم غير شاذلية، مثل: التنوير في إسقاط التدبير، تاج العروس، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي. وقد حظي كتاب «الحِكَم العطائية» من بعد وفاة مؤلفه «سنة ٧٠٩ هجرية»، بعديدٍ من الشروح التي من أشهرها ما دوَّنه كُلٌّ من: ابن عباد الرُّندي، أحمد زرُّوق، عبد المجيد الشرنوبي، محمد بن أبي العلا، ابن عجيبة الحسني، البريفكاني.

ومن بعد ابن عطاء الله، حظيت الشاذلية بكبار المشايخ الذين انتسبوا للطريقة على امتداد القرون التالية، ومعهم تفرَّعت من الطريقة طرقٌ فرعية ينتسب كل فرع منها إلى أبي الحسن الشاذلي أولًا، ثم إلى الشيخ الفرعي المقتبس من الشاذلي. ويجمع بين تلك الفروع التقديرُ العظيم (المبالغ فيه أحيانًا) للشيخ أبي الحسن، وتلك «الأحزاب» التي يحرصون على تلاوتها بعد الصلوات. كما يتميز الشاذلية على اختلاف الطرق الفرعية، بالجمع بين الطريقة والحقيقة؛ أي بين الفقه والتصوف، مثلما كان حال شيخهم «الشاذلي» الذي عُرف عنه قوله: حسبك من العلم، العلم بالوحدانية، ومن العمل تأدية الفرائض مع محبة الله ورسوله واعتقاد الحق للجماعة، فإن المرء مع من أحب ولو قصَّر في العمل.

وهناك سمةٌ خاصة بالشاذلية، هي أنهم على اختلاف الفروع التي ينتمون إليها، لا يرون في التصوف بابًا لإهمال المظهر الخارجي للصوفي، وهم يقتدون في ذلك بشيخهم أبي الحسن الذي كان يحسن لباسه ومظهره، ويأخذ زينته عند كل مسجد، ويتحلَّى دائمًا بالثياب الحسنة، قائلًا: اعرف الله وكن كيف شئت.. ومن الوقائع الدالة في هذا الإطار، ما يرويه الشاذلية من أن أحد مريدي الشاذلي، أراد أن يُظهر (التقوى) فراح يشرب الماء ساخنًا في يومٍ شديد الحر وتَرَكَ الماء البارد، فنهاه الشيخ أبو الحسن عن ذلك وقال له: يا بنيَّ اشربِ الماء البارد، فإذا حمدت الله استجاب كل عضو منك بالحمد لله.

وللطريقة الشاذلية في مصر اليوم فروعٌ تكاد تخرج من كثرتها عن الحصر، منها العزمية والبكرية والوفائية والحامدية والعروسية والفيضية، وغيرها، وكلها تجتمع على سمات رئيسة وتفترق عند بعض الملامح الفرعية كالأدعية والأوراد والأحزاب.. ولن نجد لهذه الفروع الشاذلية ولا لبقية الطرق الصوفية، لباسًا معينًا أو شعارات خاصة، ولن نجد لهم ذلك (الشكل الموحَّد) مثلما هو الحال في الجماعة الإسلامية التي صرنا نسميها اليوم «السلفية».. ولن نجد في وجوههم هذا التجهُّم الدائم والجدية الصارمة التي نراها عند الجماعة الإسلامية التي صرنا نسميها اليوم «الإخوان»، لأن

التصوف لا يقوم أصلًا على المظهر، ولا يعتدُّ بظاهر الأشكال. فالصوفية كانوا دومًا يقولون «المدارُ على القلب» وكانوا دومًا يحرصون على ما يسمونه «سَتْر الحال».. ولن نجد عند الصوفية (الحقيقيين) وأعضاء الطرق الصوفية من المريدين الصادقين، سعيًا للمزاحمة على السلطة السياسية، أو مسالك تتوسل بالدين للوصول إلى الدنيا.. وهو منهاجٌ نحتاجه اليوم في مصر، بعدما انسربت المذاهبُ والفرق الدينية، المسيحية والإسلامية، إلى دهاليز سلطوية تُنذر دومًا بالانفجار.

وتهدِّد المخالفين بالنحر، والأتباع بالانتحار.

كأن المولى جعلَنا شعوبًا للتشعُّب،

وقبائل للاقتتال.

فلمَّا الكلُّ مال

متحيِّزًا إلى فئةٍ ومتحرِّفًا لقتال،

أفضى الحالُ إلى مُحال المآل

وسلَّمنا الانتظار للانهيار

الطريقةُ القادرية

يا زُهَّاد الأرض: تقدَّموا،

خرِّبوا صَوَامعكم واقربوا مني،

قد قعدتم في خلواتكم من غير أصلٍ،

فما وقعتم بشيء.

تقدَّموا، رحمكم الله، والتقطوا ثمار الحِكَم.

ما أُريدُ مجيئكم لي،

بل أُريده لكم.

* * *

الجماعاتُ الصوفية المصرية

يا أهلَ الأرضِ شَرْقًا وغرْبًا، ويا أهلَ السَّماءِ، قال تعالَى

[وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ] أنَا مِمَّا لاَ تَعْلَمُونَ.

أنَا لُبٌّ بلا قِشْر.

بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وبَيْنَ الخَلْقِ

بُعْدُ ما بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ

فَلا تَقِيسُونِي على أَحَدٍ، وَلا تَقِيسُوا أَحَدًا عَلَيّ

بهذه الكلمات الهادرة المتفجرة، تحدث مؤسِّسُ الطريقة القادرية، الإمام الصوفي، الفقيه الحنبلي «عبد القادر الجيلاني» المتوفَّى ببغداد سنة ٥٦١ هجرية (وكان مولده بناحية جيلان الفارسية، سنة ٤٩٠ هجرية)، وهو الذي صارت طريقته الصوفية بفروعها المختلفة، أوسع الطرق الصوفية انتشارًا في العالم شرقًا وغربًا، على امتداد القرون التسعة الماضية وحظيت بما لا حصر له من أتباع (مريدين) كانوا دومًا ينظرون إلى الإمام الجيلاني، الذي وصفه ابن تيمية بشيخ الإسلام في زمانه، على أنه الإمام الذي حقق المعنى الصوفي الكامل لكلمة (الشيخ)؛ وهي الكلمة التي تحتاج شيئًا من الشرح.. فدعونا نسترجع هذا المعنى، مما سطرناه قديمًا:

على أطراف صحاري الخلْق وعند حدود دروب الدنيا، يضرب شيوخ الصوفية خيامهم ليدلُّوا السالكين على سبيل العروج إلى الخالق، ويرشدوا التائبين إلى منارات طريق الآخرة. فالشيوخ هم الأدلّاء، وهم العارفون بمسالك القرب إلى الله. لهم فراسةٌ فيمن تهيَّأ للرقي، ولهم معرفة بالغارقين في بحر الغفلات. فما تُخطئ نظرتهم فيمن أقبل عليهم أو مَرَّ بهم. وكيف تُخطئ؟ وهم الناظرون بنور الله، المتنعِّمون بعنايته الأزلية السابقة فيهم؟

وكان الصوفية قد أفردوا الصفحات الطوال للكلام عن شيوخ الطريق، وعن علوِّ مقاماتهم، وعن أهمية دورهم. حتى جاء مولانا جلال الدين، وعبَّر عن هذه الأفكار شعرًا؛ ففي إحدى قصائد المثنوي الرمزية التي بلغت حَدَّ الروعة، يقول:

«إنَّ الشُّيوخَ.. هُمْ هَؤلاء الَّذينَ - قَبْلَ أنْ يُخْلَقَ هَذَا العَالَمُ - كَانَتْ أرواحهم غَرْقَى في بحرِ الجودِ. وحينَ اعْتَرضَ الملَائِكَةُ عَلَى ذَلِكَ الخلْقِ، أَخَذُوا يَسْخَرُونَ في الخفَاءِ مِنَ الملَائكَةِ.. إنَّ الشُّيوخَ قَدْ أَبْصَرُوا الشتاء إِبَّانَ الصيْفِ اللَّاهِبِ، وَشَاهَدُوا الظِّلال في شُعَاعِ الشَّمْسِ؛ فَالسَّمَاءُ نَشْوَى بِمَا يُدارُ في كَأْسِهِمْ مِنْ شَرَابٍ، والشَّمْسُ مِنْ جُودِهِم تَرْفُلُ في وَشْيِ الذَّهب».

وحينما يتهيأ السالك للدخول في حرم الشيخ المربِّي، يُسمَّى آنذاك بلغة القوم: مريدًا. وهي تسميةٌ مشتقةٌ من (الإرادة) التي هي تركُ ما جَرَتْ عليه العادة، ومفارقة حظوظ النفس، ونهوض القلب في طلب الحق. فبهذه الإرادة يتجه المريدُ إلى صحبة شيخ الطريق.. وكان الإمام الجيلاني يقول دومًا «لا رضاعَ بعد الحولين» منبِّهًا بهذه الإشارة الرمزية إلى حقيقةٍ دقيقةٍ من حقائق الطريق الصوفي، قلَّما نجدها عند غيره من أقطاب التصوف، وهي وجوب انقطاع المريد عن شيخه متى صَحَّت بينهما الصحبة، وتأدَّب المريد على يد شيخه حتى وصل إلى حالٍ يمكنه معه مواصلة السير إلى جهة الحق.

ولوقت المفارقة دلائل وإشارات أولها فناء «الهوى» من قلب السالك، ثم هجرانه الدنيا كليةً (وإن كان شيءٌ منها بيده لا يكون في قلبه) ثم صِدْق إقباله على الله حتى يُقبل الله على المريد ببعض أسراره. وعندئذٍ، قد يكون لهذا المريد سرٌّ لا يطَّلع عليه شيخه، كما أن للشيخ سرًّا لا يطَّلع عليه مريده. فيكون للمريد تعلُّقٌ بربه وسبيلٌ إليه، يخالف سبيل الشيخ وتعلُّقه بخالقه.. يقول الإمام الجيلاني: فكيف يجتمعان، بعدما خُولِفَ بين طريقيهما؟!

وعلى الرغم من تأكيده على هذه النقطة السابقة، فإن الطريقة القادرية التي هي تطبيقٌ لفكرة الصُّحبة بين الشيخ والمريدين، اتسعت في أنحاء العالم الإسلامي بسبب عدة عوامل أهمها فيما أرى أربعة: اهتمام الشيخ المؤسِّس بإرساء قواعد طريقته على الأصول الإسلامية الواضحة، الذرية الكثيرة التي خلَّفها الشيخ فتولى أولاده وأحفاده

إحياء طريقته من بعده، تلقَّي عديد من كبار الصوفية الذين وفدوا على الإمام الجيلاني في بغداد أو التقوا به في مكة، سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هجرية وهو الأمر الذي أدى إلى نوع من اللامركزية في الطريقة القادرية فلم تعد بغداد هي محطّ أنظارهم كمركزٍ للطريقة.. ولهذه الأسباب اتخذت «القادرية» سبيلها في العالم الإسلامي، سَرَبًا، ووصلت منها أربعة فروع إلى مصر، هي بحسب الترتيب الزمني لظهورها:

الطريقة القادريةُ الفارضية. وهي الأقدم عهدًا بمصر، ترجع جذورها التاريخية إلى القرن السابع الهجري. ومقرها بجامع السادة القادرية بالقرافة الصغرى بالقاهرة، وهو مسجدٌ عتيق تفوح منه رائحة القرون، كان قد بُني في القرن السابع ليكون زاويةً للشيخ «عديّ بن مسافر» أحد تلاميذ الإمام الجيلاني، الذي يتمسّح به (اليزيدية) ويجعلونه من مشايخهم المؤسِّسين لمذهبهم العجيب. ولولا استقرار القادرية في المسجد، لكانت مصر قد ابتُليت باليزيدية منذ وقت بعيد[1].. فلما استقرت الطريقة القادرية بمنهجها (السُّني) الواضح بهذا المسجد القاهري العتيق، انصرف عنه وعن مصر كلها، جماعةُ اليزيدية الذين كادوا يستقرون فيه لولا مجيء حفيد الإمام الجيلاني (علاء الدين عليّ القادري) الذي استوطن مصر مع أسرته منذ القرن الثامن الهجري، وحرص على بيان معالم الطريق الصوفي التي أرساها جده على أُسس شرعية، فلم يجد اليزيدية لهم مكانًا لهم في الجوار. أما لقب «الفارضية» فهو مستمدٌّ من أحد مشايخ الطريقة المتأخرين، هو حفيد الإمام الجيلاني «محمد بن سليمان» الملقَّب بالفارضي، لأنه كان يتولَّى إثبات فروض النساء على الرجال، وهي وظيفةٌ شرعيةٌ قديمةٌ منها اشتُق أيضًا لقب شاعر الصوفية الأشهر، ابن الفارض.. والشيخ الحالي للطريقة، هو السيد «مسعود حجازي» المقيم الآن بالدقي، ولهم فروع بالقاهرة والدقهلية والشرقية.

الطريقةُ القادريةُ القاسمية. وهي ثانية الطرق القادرية المسجَّلة اليوم بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية، وهي فرع عتيق من القادرية بمصر، ذكر المستشرق الفرنسي

---

(١) راجع ما جاء عن «اليزيدية» وعجائب مذهبهم، في الفصل السابق.

المرموق «لوي ماسينيون» أنها وفدت إلى مصر في القرن التاسع عشر، لكن هناك عديد من الشواهد تدل على أنها أقدم من ذلك عهدًا بالبلاد. وقد سمعتُ من شيخ القادرية القاسمية (نسبة إلى الشيخ قاسم الكبير) قصةً غريبةً تؤرِّخ لبداية هذه الطريقة بمصر، هي حسبما يحكي الشيخ: دخلت امرأةٌ على الإمام الجيلاني في مدرسته ببغداد، تشكو إليه مرضًا عضالًا كان الأطباء قد وصفوا لعلاجه الرُّمان، ولم يكن الوقت أوان رُمَّان، فأسرع «عيسى» ابن الإمام الجيلاني ومَدَّ يده في الهواء وأحضر لها رُمَّانة، فقال له الإمام الجيلاني إن بغداد لن تسعهما معًا وأمرَه بنزول مصر، فبدأت الطريقة القادرية القاسمية في مصر على يديه!

ويتضح من هذه الحكاية لونُ التفكير الغالب على «القاسمية» وتأثرها ببدع العامة ومتأخرى الصوفية، وتعلُّقهم بحديث الكرامات. وبالطبع، ليس ثمة حقيقة تاريخية وحيدة فيما رواه لي شيخُ القاسمية، وليس ثمة جوانب فكرية أصيلة لهذه الطريقة! ومع غروب الفكر الصوفي الأصيل من سماء القادرية، وبقائها كواحدة من الطرق الصوفية ذات الطابع (الشكلي) المتوارث، راح العامةُ يدخلون في هذه الطريقة بيُسرٍ وبأعداد كبيرة، حتى إنني سألتُ شيخ الطريقة عن عدد مريديه، فأجاب بما معناه أن هذا العدد كبيرٌ ولا يقع تحت الحصر!

لكن فرع القادرية القاسمية بالفيوم، تولاه شيخٌ على درجة عالية من العلم والمعرفة، هو الشيخ «محمود عبد التواب الفَزَّاري» الذي كان قد تلقى معالم الطريق الصوفي من والده وبدأ تعليمه في الأزهر، ثم درس الجيولوجيا في جامعة الإسكندرية وحصل على الماجستير في الجيولوجيا التطبيقية من جامعة ويزبورج الألمانية.. وعاد إلى الفيوم فاستصلح أرضًا كثيرة للزراعة، وأقام رباطات صوفية عديدة في صحراء الفيوم.

الطريقةُ القادرية الشرعية. في أعماق مسجد الإمام الشعراني بالقاهرة، وبعيدًا عن هوس المدينة وصخبها، ينزوي فرعٌ قادريٌّ كان قد وفد إلى مصر من بلاد المغرب مع الشيخ «عبد المنعم القادري» الذي تلقى الطريق عن شيخه محمد حبيب الله

الشنقيطي، الذي تلقاه بدوره عن شيخه المجاهد العظيم «ماء العينين القادري».. وإذ يستوقفنا هنا سبب تسمية هذه الطريقة، بالقادرية (الشرعية) فإن شيخ الطريقة المشار إليه قبل قليل، يقول في كتابه «الركائز الإيمانية» إن تسمية طريقته مستمد من الأوراد الشرعية التي أُلهم بجمعها، ولا تخرج في جملتها عن الكتاب والسُّنة.

وفي الثامن والعشرين من رجب سنة ١٤٠٦ هجرية، انتقل شيخ القادرية الشرعية إلى جوار رَبِّه، فانتقلت معه الطريقة إلى سراديب الاضمحلال والتشتّت. فقد شاء الحق تعالى ألا يُخلف هذا الشيخ أولادًا، ولم يَخلفه أحدٌ من مريديه في مشيخة الطريقة، فتفلَّت الأتباع من الوثاق الروحي الذي كان يجمعهم، وابتلعهم الهوسُ القاهريُّ.

ولقد رأيتُ الشفق الأخير لغروب هذه الطريقة، ففي مسجد الشعراني (يوم الجمعة) كان الباقون لإحياء ليلة الذكر ومجلس العلم لا يتجاوزون في عددهم أصابع يدٍ واحدة. بعدما كان هذا المجلس وفقًا لما ذكره القائمون على أمر المسجد، يموج بعشرات من الذاكرين والمتبتِّلين. وقد جالستُ هؤلاء الباقين طويلًا، فما وجدتُ مجلس ذكرهم إلا صياحًا. وحادثتهم فلم أجد عندهم شيئًا من علوم الصوفية ولم أجد لديهم خبرًا عنها.. وعمومًا، فأثناء سعيي وراء فروع القادرية في مصر، لم أصادف من أنوار القادرية شيئًا مثل ما وجدته في مشكاةٍ روحيةٍ شفافةٍ تتلألأ بالإسكندرية هي الفرع الرابع من فروع القادرية بمصر: القادرية النيازية[1].

القادرية النيازية طائفة من أهل الحق والخير، شاء الحقُّ تعالى أن تكون واحدة من الصور المشرقة للتصوف المعاصر، وموطنًا من مواطن النور في ديار المسلمين. وهذا الفرع القادري متصل النسب بالإمام الجيلاني، عن طريق ولده الشيخ عبد الرزاق. وقد وفدت هذه الجماعة الصوفية إلى مصر من تركيا منذ قرابة خمسة قرون، حين نزل بعض شيوخها الأوائل في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري، واستوطنوا

(١) في كتابه (كشف المحجوب) يقول الهجويري: إن الله لا يترك الأرض أبدًا بلا حُجَّة، ولا هذه الأمة بلا أولياء.. كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الخير والحق حتى تقوم الساعة».

الإسكندرية منذ ذلك التاريخ. ولقد اجتهدتُ للتعرف على أصول هذه الطريقة بتركيا، فلم أجد غير إشارةٍ عابرةٍ كان ماسينيون قد أوردها عن «الطريقة النيازية» بتركيا، معتبرًا إياها أحد فروع الخلوتية هناك. وذكر ماسينيون في إشارته السريعة هذه، أن شيخ هذه الطريقة تُوفِّي سنة ١٦٩٣ ميلادية.. ولكن هذا التقارب التاريخي بين وفاة شيخ هذه الطريقة وبين شيخ القادرية النيازية (عبد الرحمن نيازي) فإننا لا نرجِّح أن يكون المشار إليه عند ماسينيون هو القادرية النيازية، إذ إن نزولهم بمصر، كان بتاريخ أسبق من تاريخ وفاة الشيخ «نيازي» الذي أشار له المستشرق الفرنسي الكبير.

ونظرًا لانعدام المصادر الخاصة بتطور هذا الفرع القادري، والتفصيلات الخاصة بانتقاله إلى مصر، فسوف يقتصر تناولنا على الحالة الراهنة لهذه الطريقة، والمدخلُ الصحيح لذلك هو شيخها: إبراهيم حلمي القادري؛ وهو سكندري المولد والمنشأ والإقامة والوفاة، فقد ولد بالإسكندرية في ١٦ محرم سنة ١٣٢٢ هجرية وتلقى الرعاية من أفراد البيت القادري الذي نشأ فيه، وظل متوليًّا مشيخة الطريقة منذ وفاة والده سنة ١٣٥٥، وحتى انتقاله إلى جوار رَبِّه وهو ساجدٌ يصلي بمريديه تراويح ليلة القدر سنة ١٣٩٠ هجرية.. وكان الشيخ مدرسةً صوفيةً جمعت أشتات المعارف الدينية، وفي هذه المدرسة تخرج رجال كثيرون. كما ترك الشيخ العديد من المؤلفات، منها ما هو مطبوع ومتداول، ومنها ما رأيناه بخط الشيخ ولم يطبع بعد.

وقد نصَّ الشيخ إبراهيم حلمي القادري على تولية ولده «محمد» قبل انتقاله إلى جوار ربه، وورد النص بتولية الابن في إحدى قصائد الشيخ. ولا يزال السيد محمد إبراهيم حلمي قائمًا مقام والده كشيخ للطريقة منذ انتقال الوالد، ولا يزال مجلسهم منعقدًا على النحو الذي رسمه الشيخ. فهناك، في تلك الأمسيات النورانية الرائقة، كنا نرتحل إلى عالمهم. وما إن نتخلص من أسر الشواغل، ونلج بابهم المطرز بالنقوش النحاسية، حتى تشيع في جنبات القلب طمأنينةُ السكينة وتأتينا نسماتٌ شرقية قادرية، فتهدأ سورات الروح المتعب ونتشوَّف إلى العتبات الطاهرات.

وعلى بساط القادرية النيازية، نلحظ للوهلة الأولى حضور الشيخ إبراهيم حلمي القادري في هذه الجلسات اليومية، فلا يزالون يتذوقون دقائق الشيخ وتلويحاته العرشية وإشاراته لمريديه، وما برحوا يستهدون بتوجيهاته فيما تسوق إليهم الأيام من أمور. ويبدأ هذا المجلس اليومي بقراءة الفاتحة بضريح الشيخ، ثم يجتمع الإخوان مع الشيخ في قاعة الدرس. ولهم في كل يوم شغل: فيوم السبت مخصص لتدارس السُّنَّة، ويوم الأحد للحديث الشريف، والاثنين للفقه، والثلاثاء للتوحيد والتصوف، والأربعاء للتفسير. ويوم الخميس تنعقد جلسة الذكر الشرعي والمراقبة، أما الجمعة فلا يجتمعون في المساء، إنما يجلسون بعد صلاة الجمعة لقراءة ياسين ثم ينصرف المريدون لتصريف شئونهم الخاصة.. وخلال سنوات طوال، لم نَرَ سماعًا واحدًا عند النيازية، ولم نَرَ مريدًا يخرج عن حَدِّ الأدب، ولم نر جُهَّالًا يتساقطون كالذباب على موائد الموالد، وإنما رأينا دومًا «مجلس علمٍ تَحفُّه الملائكة».

طريقةُ الراعي أحمد الرفاعي

من الأمور الداعية إلى التعجب والدهشة، أن الطرق الصوفية المصرية «واسعة الانتشار» تعود بمعظم أصولها إلى بلاد المغرب. صحيحٌ أن مصر عرفت طرقًا صوفية كالقادرية والنقشبندية والمولوية والبكتاشية والتمرتاشية، وهي طرقٌ مشرقية الأصل، فارسية أو تركية، إلا أنها ظلت دومًا محدودة الانتشار وقليلة الأتباع بالقياس إلى الطرق مغربية الأصل، التي منها الرفاعية والشاذلية والدسوقية والأحمدية. وهي الطرق الصوفية الأوسع انتشارًا خلال القرون الثمانية الماضية، وفي أيامنا الحالية.

والأعجبُ مما سبق والأدهش، أن هذه الطرق «الأوسع انتشارًا» ارتبطت جميعها بشخصية الشيخ «أحمد الرفاعي» مباشرةً أو عن طريق تلميذه المباشر «أبي الفتح الواسطي». وقد مَرَّ بنا أن الشيخ أبا الحسن الشاذلي كان في ابتداء أمره قد ارتحل من بلاده الأولى، أملًا في لقاء «الشيخ» الذي يرسم له علامات الطريق الروحي. فتنقَّل من (سبتة) إلى ساحل إفريقية (تونس) مرورًا بمصر والشام، حتى وصل العراق والتقى

هناك بأبي الفتح الواسطي خليفة الرفاعي، الذي أخبر الشاذلي بأن «الشيخ» الذي جاء يبحث عنه، موجودٌ ببلاده الأولى (المغرب) وليس بالعراق. فعاد الشاذلي إلى موطنه الأول والتقى هناك بشيخه البديع عبد السلام بن بشيش (مشيش) وكان بينهما ما كان.. وقد صارت هذه الواقعة بمثابة «تيمة» أدبية شهيرة، رأيناها في نصوص روائية كثيرة تحكي عن الذي يرتحل بحثًا عن (كنز) ثم يعرف عند تمام الرحلة أن الكنز مدفون في داره، وهي التيمة التي نراها في إحدى قصص «ألف ليلة وليلة» وفي رواية باولو كويليو الشهيرة «الخيميائي» التي تُرجمت إلى العربية تحت عنوان: ساحر الصحراء.

وبطبيعة الحال، فقد ارتبط أبو الفتح الواسطي بشيخه المباشر «الرفاعي» الذي خلفه في رعاية أمور الاتّباع، لكن «الواسطي» بعد حينٍ ترك العراق وجاء إلى مصر، واستوطن الإسكندرية حتى توفي بها سنة ٦٣٢ هجرية، فأرسل الرفاعية من العراق شيخًا آخر كي يخلف الواسطي، هو السيد «أحمد البدوي» الذي استقر بمدينة طنطا (طندتا) بوسط الدلتا، وصارت له بعد حينٍ طريقة صوفية خاصة، رفاعية الأصل، مستقلة الملامح. ومن مدينة «دسوق» بشمال الدلتا، ابتدأتْ طريقةٌ صوفيةٌ كبرى كان شيخها المؤسس، هو «إبراهيم الدسوقي» الذي كان ابن بنت (سِبْط) أبي الفتح الواسطي، تلميذ الرفاعي الكبير.. مَنْ هو «الرفاعي» ولماذا وصفتُه بالراعي؟

ليس من المأمون أن نتعرَّف إلى سيرة واحد من كبار الصوفية، من خلال ما كتبه عنه أتباعه (خاصةً المتأخرين زمنًا) فهم غالبًا ما يغرقون في تبجيل شيوخهم، حتى يخرجوا بسيرته عن كل حَدٍّ معقول. بسبب إسرافهم في ذكر «الكرامات» ونسبتها للشيوخ، وهي قصص خارقة (مفبركة) ربما لم يسمع بها هؤلاء الشيوخ أصلًا.. وقد تناولتُ هذه النقطة الدقيقة قبل سنوات، في بحثٍ منشورٍ تحت عنوانٍ دالٍّ على محتواه، هو: كرامات الصوفية، نصٌّ أدبي مضاد للتصوف[1]. ولذلك، فسوف نقترب من سيرة الشيخ «أحمد الرفاعي» ونتعرَّف إلى شخصيته، ونعرف بعض أخباره من

(١) هو أحد فصول كتابي الصادر عن الدار المصرية اللبنانية تحت عنوان: المتواليات، دراسات في التصوف.

خلال مؤرخ مشهور، بل لعله أشهر مؤرِّخ في تاريخ الإسلام، هو الإمام السلفي الكبير شمس الدين محمد بن أحمد المعروف بلقب «الذهبي» لأنه حسبما اشتُهر عنه، كان يزن الأخبار التي يوردها في كتبه بدقةٍ مثلما يزن الصيرفي (تاجر العملة) والجوهري (تاجر المجوهرات) قطع الذهب.. يقول الذهبيُّ في بدء كلامه عن الرفاعي، في الجزء الحادي والعشرين من «سير أعلام النبلاء» ما نصه: هو الإمام القدوة العابد الزاهد، شيخ العارفين، أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، المغربي، ثم البطائحي (نسبةً إلى ناحية البطائح بجنوب العراق).. ويقول في نهاية كلامه عنه: وكان كثير الاستغفار، عالي المقدار، رقيق القلب، غزير الإخلاص، توفي سنة ٥٧٨ في جمادى الأولى، رحمه الله (وكان مولده بالعراق سنة ٥٠٠ هجرية).

وما بين البدء والمنتهى، يذكر الذهبيُّ طرفًا من أخبار «الرفاعي» وأحواله مع الله ومع الناس، فيقولُ ما ملخصه: وفد أبوه من المغرب إلى العراق وسكن البطائح، بقرية «أم عبيدة» وتزوج بأخت الزاهد «منصور الزاهد» لكنه توفي وامرأته حُبْلَى بأحمد الرفاعي، الذي تولَّى خاله الزاهد تربيته.. فنشأ شابًا شافعيًا، ثم شيخًا روحيًا، رقيقًا، فياضًا بالسلوك الصوفي. ليس فقط مع أصحابه وأتباعه وعموم الناس، بل مع جميع المخلوقات، حتى إنه كان يداوي الجريح من الكلاب! وقد روى عنه الذهبيُّ أن هرة (قطة) كانت تعيش في بيته، نامت يومًا على طرف ردائه، فلما قامت الصلاة لم يشأ أن يزعجها بالطرد، فقصَّ طرف الرداء ولما عاد من صلاته وَصَله بالخياطة، وقال: ما تغير شيء.

وكان الرفاعي يصف نفسه دومًا بصفة (اللاشيء أحمد) أو (أحمد اللاش) وكان يدعو ربه قائلًا: «أي مولاي، أريدُ أن لا أريد، وأختار أن لا يكون لي اختيار». وكان يستوي عنده مَنْ يمدحه ومَنْ يؤذيه، متأسِّيًا بالآية القرآنية: ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ﴾ [الحديد: ٢٣]. وقد اشتهر عن الرفاعي أنه كان يبتعد عن الحكام والأمراء، ولا يقوم للرؤساء، ويقول: «النظر إلى وجوههم يُقسِّي

القلب». وإذا وُضع أمامه طبقٌ فيه تمر، يتناول منه الحشف (البلح الجاف) لا الطريَّ الطيب، ويقول: أنا أحقُّ بالدون (الأقل قيمة) فإني مثله دون.

وهناك كثيرٌ من أخبار «الرفاعي» وأطرافٌ من سيرته الصوفية الرائقة المبهرة، نراها عند المؤرخين المشهورين، غير المتصوفة، من أمثال ابن كثير في كتابه (الكامل) وسبط ابن الجوزي (مرآة الزمان) وابن خلّكان (وفيات الأعيان) وابن العماد الحنبلي (شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب).. وترجم له الذهبي في عدةٍ من مؤلفاته التاريخية: سير أعلام النبلاء، تاريخ الإسلام، العِبَر في خبر مَنْ غَبر.

وقد جُمعت مواعظ الرفاعي وخطبه المنبرية في كتابين، الأول عنوانه «البرهان المؤيَّد» والآخر بعنوان «كتاب البراكين» وكان يبدأ دومًا كلامه للناس بعبارة: أيْ سادة (أيها السادة).. ومن كلامه المحفوظ بالكتابين، وبكتب المؤرخين، ما يلي:

«أيْ سادة، لا تجعلوا رواقي حَرَمًا ولا قبري بعد موتي صنمًا، عليكم به سبحانه فإنه لا يضر أو ينفع إلا هو.. كل الفقراء (الصوفية) ورجال هذه الطائفة خيرٌ مني، أنا أحيمد اللاش، أنا لاش اللاش. أي سادة، أعينوني على أنفسكم بخمس خصال: سُنَّة الرسول، موافقة السلف على حالهم، لباس ثوب التعرية (التجرُّد) من الدنيا والنفس، تحمُّل البلاء، لباس الوقار.. طريقي دينٌ بلا بدعة، وعملٌ بلا رياء، وقلبٌ بلا شاغل، ونفسٌ بلا شهوة.. تجارتي، خدمةُ النساء الأرامل والأطفال الأيتام، وأحبُّ أن أشهد نفسي في خدمتهم، فإنني إذا رأيتُ يتيمًا يبكي، تهتزُّ مفاصلي وترتعد أعضائي حنانًا له وشفقة عليه، وأخاف من بكائه».

ومن أحوال الرفاعي الدالة على أحقيته وصف «الراعي» واستحقاقه لصفة «التواضع» أنه كان، حسبما روى عنه الذهبي وغيره من المؤرخين، يجمع الحطب فيجيء به إلى بيوت الأرامل، ويملأ لهم الماء بالجرَّة. ومن أقواله الباهرة في التواضع: ما دخل ساحة القُرب (من الله) مَنْ استصغر الناس واستعظم نفسه، مَنْ أنا ومَنْ أنت؟ أنا لستُ بشيخٍ، لست بواعظٍ، لستُ بمُعلِّم. حُشِرتُ مع فرعون وهامان،

إن خطر لي أني شيخٌ على أحدٍ من خلق الله، إلا أن يتغمَّدني الله برحمته، فأكون كآحاد (أفراد) المسلمين..

أيْ سادة، تفرّقت الطوائف شيعًا، وحميدٌ مَنْ بقي مع أهل الذل والانكسار والمسكنة والاضطرار (لله) إياكم والكذب على الله.. ينقلون عن الحلاج أنه قال «أنا الحق» ولو كان على الحق، ما قال «أنا الحق». إياكم والقول بهذه الأقاويل، إن هي إلا أباطيل. ما هذا التطاول؟ المتطاول ساقطٌ بالجوع (يحتاج الطعام) ساقطٌ بالعطش، ساقطٌ بالنوم، ساقطٌ بالوجع، ساقطٌ بالهِرَم، ساقطٌ بالعناد. أين هذا المتطاول من صدمة صوت {لمن الملكُ اليوم}[1] العبدُ متى تجاوز حدَّه مع إخوانه، يُعدُّ عند الحشر ناقصًا. التجاوزُ عَلَمُ نقصٍ يُنشر على رأس صاحبه، يشهد عليه بالدعوى (الادِّعاء) يشهد عليه بالغفلة، يشهد عليه بالزهو، يشهد عليه بالحجاب.. أيْ سادة، ما قلتُ لكم إلا ما فعلته وتخلَّقتُ به، فلا حُجة لكم عليّ. إذا رأيتم واعظًا، فخذوا منه كلام الله تعالى وكلام رسوله وكلام أئمة الدين الذين يحكمون عدلًا، واطرحوا ما زاد.. وإياكم وضياع الأوقات، فإن الوقت سيفٌ إن لم يقطعه الفقير (الصوفي) قطعه. وعليكم بالأدب، فإن الأدب بابُ الأَرَب.

وشهدت الطريقة الرفاعية بعد وفاة مؤسسها بأكثر من مائة عام، أول صدام بين (السلفية) متمثلة في الإمام السلفي الحنبلي الكبير «تقي الدين بن تيمية» من جهة، ومن الجهة المقابلة (المتصوفة) المتمثلين في مريدي وأتباع «الرفاعية» الذين كانوا قد انحرف كثيرٌ منهم عن السبيل الذي رسمه الشيخ الراعي، الرفاعي، وترسَّم خُطاه في حياته. ولا بد قبل استعراض وقائع هذه المواجهة، أن نلفت النظر إلى أن منطقة البطائح بجنوب العراق كانت تشتهر بكثرة الثعابين، ولأنها منطقة الانتشار الأول للرفاعية فقد عُرف الرفاعية المتأخرون زمنًا، بقدرتهم على اصطياد الثعابين، وهو الأمر الذي لم يفعله ولا سمع به شيخهم الأول. ومع الاضطراب الكبير الذي أحدثه اجتياح التتار، والفوضى التي عمَّت الأنحاء بسببهم؛ زاد الجهل والخرافة في ديار

---

(١) الإشارة إلى الآية القرآنية: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦].

المسلمين وانتشرت بين الرفاعية جماعات المهووسين والممخرقين (النَّصَّابين) وصاروا يستعملون الحيل لإيهام الناس بأنهم أصحاب الكرامات، وكبار الأولياء، وأهل الله. ومن ثم يحصلون على تقدير الناس وتأييدهم، وعلى أموالهم، مثلما يفعل بعض رجال الدين في كل العصور وفي كل الديانات، مستغلِّين سذاجة البسطاء من الناس.

ويورد لنا ابن تيمية ضمن فتاويه التي جُمعت مؤخرًا في كتابٍ ضخمٍ تحت عنوانٍ عام، هو: مجموع الفتاوي (المجلد الحادي عشر) قصة المواجهة الساخنة التي تمت بينه وبين هؤلاء المهووسين الذين يسميهم البطائحية، وليس الرفاعية. وهي واقعةٌ مليئة بالدلالات، ومنها ما يتعلق بالحالة المصرية المعاصرة وبالخلاف الناشب حاليًا بين السلفيين والمتصوفة (أتباع الطرق)؛ ولذلك فسوف نختصر فيما يلي ما أورده ابنُ تيمية، ونتوقف خلال ذلك عند النقاط الأهمِّ في الهمِّ المصري الحالي. قال الشيخ:

«كتبتُ ما حضرني ذكره في المشهد الكبير بقصر الإمارة، والميدان، بحضرة الخَلْق (الناس) في أمر البطائحية، يوم السبت تاسع جمادى الأولى سنة ٧٠٥ هجرية، وقد كتبتُ في غير هذا الموضع صفة حال هؤلاء البطائحية وطريقتهم، وطريق الشيخ أحمد الرفاعي وحاله (لبيان الفرق بينهما) وما وافقوا فيه المسلمين وما خالفوهم فيه.. ولما ذكر الناسُ ما يظهرونه من الشعار المبتدع الذي يتميزون به عن المسلمين (لبس الأطواق) قلتُ لهم: هذه بدعة لم يشرِّعها الله ولا رسوله، ولا فعل ذلك أحدٌ من سلف هذه الأمة، ولا من المشايخ الذين يُقتدى بهم. وكانوا لفرط انتشارهم في البلاد، واستحواذهم على الملوك والأمراء والأجناد، لخفاء نور الإسلام واستبدال أكثر الناس بالنور الظلام، لهم في القلوب موقعٌ هائلٌ. وكانوا يزعمون أن لهم أحوالًا يدخلون بها النار (ولا يحترقون) وأن أهل الشريعة (الفقهاء) لا يقدرون على ذلك. فاستخرتُ الله سبحانه أنهم إن دخلوا النار أدخل معهم، ومن احترق فعليه لعنة الله وكان مغلوبًا، وذلك بعد أن نغسل جسومنا بالخل والماء الحار، لأنهم يطلون جسومهم بأدوية يصنعونها من دُهن الضفادع وباطن قشر النارنج وحجر الطلق،

وغير ذلك من الحيل المعروفة لهم، وأنا لا أطلي جلدي بشيء. فإذا اغتسلنا بالخل والماء الحار، بطلت الحيلة وظهر الحق. وحضر شيوخهم الأكابر يطلبون من الأمير الإصلاح (إغلاق الموضوع) وإطفاء هذه القضية، فقال الأمير: إنما يكون الصلح بعد ظهور الحق.

فلما جلسنا وقد حضر خلقٌ عظيم من الأمراء والكُتّاب والعلماء والفقراء والعامة، وحضر شيخهم. قلت لهم: لو دخلتم النار وخرجتم منها سالمين، ولو طرتم من الهواء ومشيتم على الماء، لم يكن في ذلك ما يدل على صحة ما تدعونه. ورفعتُ صوتي بذلك فكان لذلك وقعٌ عظيم في القلوب، وذكرت قول أبي يزيد البسطامي: لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي على الماء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف وقوفه عند أوامر الشرع ونواهيه[1]، وقول الشافعي: لو رأيت صاحب هوى يطير في الهواء، فلا تغترَّ به[2]. وبينما مشايخهم الكبار يتضرَّعون عند الأمير في طلب الصلح، جعلتُ أُلحُّ عليه في إظهار ما ادَّعوه من دخول النار، مرةً بعد مرة، وهم لا يجيبون.. فلما ظهر للحاضرين عجزهم وكذبهم، رجعوا، فسألني الأمير عما يُطلب منهم؟ فقلت: متابعة الكتاب والسُّنة. فقال الأمير: فأيُّ شيء يلزمهم من الكتاب والسنة؟ فقلت: حُكم الكتاب والسنة كثيرٌ، لا يمكن ذكره في هذا المجلس، لكن المقصود أن يلتزموا هذا التزامًا عامًّا. فلما أظهروا التزام الكتاب والسنة، وجموعهم بالميدان يزعقون بأصواتهم وحركاتهم الشيطانية، قلتُ: أهذا موافقٌ للكتاب والسنة؟ فقال شيخهم: هذا حالٌ من الله يسيطر عليهم، فقلتُ: هذا من الشيطان، لم يأمر الله به ولا رسوله. فقال: فبأيِّ شيء سوف تُبطل هذه الأحوال؟ فقلت: بالسياط الشرعية.. يا شبه الرافضة (غلاة الشيعة) يا بيت الكذب والشرك والمروق من الشريعة، لا تقولوا أكذب من اليهود على الله، ولكن قولوا «أكذب من الأحمدية على شيخهم».

---

(١) لاحظ هنا أن ابن تيمية يستدل على كذب أدعياء التصوف، بكلام الصوفي الشهير «أبي يزيد البسطامي».

(٢) هنا يستشهد ابن تيمية بالتراث الشافعي، مع أنه كان حنبليًّا.

وهكذا يفرّق ابن تيمية، الذي كان من أجلّ مشايخ الإسلام وأكثرهم ذكاءً واجتهادًا، بين الجماعة المنحرفة المنتسبة للشيخ أحمد الرفاعي (الأحمدية، البطائحية) وبين سيرة شيخهم الأول، الراعي أحمد الرفاعي. غير أن الذين سيُعرفون باسم الأحمدية لاحقًا، ليسوا هم أتباع أحمد الرفاعي (فهؤلاء عُرفوا بالرفاعية) وإنما أتباع خليفة خليفته، الشيخ «أحمد البدوي» الذي أسس بمصر، الطريقة الأحمدية التي انتشرت انطلاقًا من طنطا التي كان اسمها قديمًا (طندتا) إلى أنحاء مصر.

الأحمديةُ البدويةُ

رأيتُ مدينة طنطا أول مرة في منتصف العشرينيات من عمري، كنتُ آنذاك أُعدُّ رسالتي للدكتوراه وألزمني الأستاذ المشرف بزيارة طنطا كي أرى وَفْق ما قال: الجامعة السطوحية، وعاصمة الحكومة الباطنية.. وكان (الحكومة الباطنية) هو عنوان كتابٍ نشر فيه الأستاذ المشرف «د. حسن الشرقاوي» رسالته للدكتوراه منطلقًا من فرضيةٍ غريبة ملخصها أن مدينة طنطا التي دُفن فيها السيد أحمد البدوي، هي «مركز القطب». وحوله في شكل دائرة وعلى المسافة ذاتها، مدفونٌ خلفاء الشيخ وأتباعه على مرّ العصور، وبالتالي فإنهم يشكلون دائرة روحية تعيش منطقة (وسط الدلتا) في رحابها وفي عنايتها، على اعتبار أن «القطب» هو سيد العالم الروحاني الباطني، في مقابل حكومة الظاهر ذات الطابع السياسي. وبالطبع، لم أقتنع يومًا بهذه النظرية الغريبة ورأيتُ أنها ترتبط بدراسة المعتقدات الشعبية والفولكلور، بأكثر مما ترتبط بالتصوف. بل لعلّها مقطوعة الصلة تمامًا بالتصوف! والأقرب منها منطقًا وإقناعًا، أن شيخ الطريقة الأحمدية البدوية كان له على مَرّ الأعوام تابعون، منهم تلاميذ ومريدون ومحبون ينتسبون إليه، ويعيشون في طنطا والقرى التي حولها. وهؤلاء من البديهي أن يُدفنوا بعد الوفاة في قُراهم، بصرف النظر عن مسألة (الدائرة) هذه، وعن فكرة (الحكومة الباطنية) كلها.

كان هناك إذن، رأيان في مسألة المركزية الروحية (الدائرية) لمدينة طنطا، وفي توسُّط «مقام» الشيخ لمركز هذه الدائرة. وقد رأيتُ بعد حين، أن لمعظم الأمور

المتعلقة بالشيخ أحمد البدوي، وجهتيْ نظرٍ متقابلتين! وفيه دومًا رأيان، حسبما سيأتي بيانه.

لا خلاف بين المؤرِّخين في أن الشيخ (السيد) أحمد البدوي، يعود بأصوله إلى المغرب حيث ولد بمدينة «فاس» سنة ٥٩٦ هجرية، لأسرةٍ تعود جذورها إلى الجزيرة العربية وتنتمي إلى آل البيت، ومن هنا يلقَّب «السيد» لانتسابه للسادة الأشراف. والمؤرِّخون يتفقون أيضًا على أنه رحل عن بلاد المغرب في شبابه، فنزل مكة وأقام بها حينًا، ثم رحل عنها إلى العراق والتحق هناك بالطريقة الرفاعية. وبعد وفاة شيخ الرفاعية بالإسكندرية «أبي الفتح الواسطي» جاء أحمد البدوي ليخلف المتوفَّى في القيادة الروحية لجماعة الرفاعية، فاستقرَّ بالإسكندرية حينًا ثم انتقل إلى طنطا، ولبث فيها حتى وفاته سنة ٦٧٥ هجرية.. وفي سبب نزول البدوي مصر، رأيان:

الرأيُّ الأول صوفيٌّ محض، أو بالأحرى (دراويشي) مفاده أن الشيخ سمع هاتفًا في المقام يدعوه قائلًا: «قُمْ يا هُمام، وسِرْ إلى طندتا». فلبَّى الشيخ الدعوة المنامية وامتثل للأمر الروحي، فرحل من العراق إلى مصر، فاستقبله الظاهر بيبرس وعسكره استقبالًا رسميًا مهيبًا، حسبما زعم بعض المؤرخين. مع أن الظاهر بيبرس لم يكن يحكم مصر ولعله لم يكن موجودًا بها أصلًا سنة ٦٣٤ هجرية، وهي السنة التي وفد فيها الشيخُ على مصر.

والرأي الآخر، أن الفاطميين بعدما قضى صلاح الدين الأيوبي على دولتهم بمصر، وأباد آثارهم وقطع نسلهم بأن حبس الرجال عن النساء، والنساء عن الرجال، حتى أبادهم الزمانُ بالوفاة وعدم التناسل. ولكن في زمن حبسهم، ظل الدعاةُ الفاطميون يأملون في استعادة العرش الفاطمي على الطريقة ذاتها التي مهَّدت للدولة الفاطمية بمصر، وهي طريقة إرسال (بَثّ) الدعاة السريين الذين كانوا يدعون الناس للتشيُّع، ويمهِّدون للدولة بالتجسُّس، ويهيِّئون النفوس لعودة الأئمة للحكم. وقد أرسلوا «الواسطي» للمهمة ذاتها، فلما تُوفِّي انتدبوا الشيخ أحمد البدوي لاستكمال هذه المهمة السرية، الاستخباراتية.

ومن جانبي، أرى أن الرأيين السابقين يجانبان الصواب. فلو كان الشيخ قد سمع مثل هذا الهاتف حقًّا، لكان قد كتمه عن غيره عملًا بالقاعدة الصوفية الموجبة لستر الحال، وعدم ادِّعاء «الولاية» بل المبالغة في إنكارها، مثلما في كلام وأحوال الشيخ أحمد الرفاعي. ولو كان الشيخ داعيةً من الدُّعاة الفاطميين السرِّيين، لظهرت آثار التشيُّع في طريقته الصوفية ولو بعد حين، ولكان قد حرص على البقاء في القاهرة أو الإسكندرية، ليضمن تسريب دعواه إلى نفوس الناس. فضلًا عن أن الذين كانوا قبل زمانه بثلاثة قرون، يقومون بهذا الدور المعروف تاريخيا باسم (طور الدعوة السرية للأئمة الفاطميين) كانوا هم جماعة «القرامطة» الذين وقع بينهم وبين الحكام الفاطميين صدامٌ وخلافاتٌ مهولة، بل جرت بين الجانبين حروبٌ عدةٌ فصلت تمامًا بين مسالك القرامطة، الذين ثاروا باسم الدين ثم صاروا بعد حينٍ مجرمين. وبالتالي، فقد تفرقت السُّبل بين الفاطميين والقرامطة (الدعاة) من قبل مجيء السيد أحمد البدوي إلى مصر، بمئات السنين.

وبعيدًا عن الخلاف بين الرأيين السابقين، فإن الدارس لتاريخ الصوفية وحياة الأولياء، يعرف أن التنقل كان سمةً رئيسة في سِيَر الصوفية، ونادرًا ما نجد واحدًا منهم قد استقر طيلة عمره بمكانٍ واحد. حتى إن الصوفي الشهير أبا يزيد البسطامي، وكان حاله من الحالات النادرة، سأله معاصروه عن السبب في التزام بلدته (بسطام) وعدم السياحة في الأرض والسفر، مثلما يفعل الصوفية، فقال: صاحبي لا يسافر، وأنا معه مقيم..[1].

وقد عُرف السيد أحمد البدوي في مصر بالملثَّم، لأنه كان يضع لثامًا على وجهه. وفي سبب لثامه هذا، رأيان. الأول «دراويشي» يقول به الأتباع والمحبون، وخلاصته أن الشيخ كان يُديم التطلع في السماء لاستقبال التجلِّيات الإلهية، فكانت الأنوار الربانية تنعكس على وجهه، فيسترها عن الناس باللثام. وهذا قولٌ واضحُ البطلان. والرأي الآخر أن الشيخ كان من أهل المغرب ومولده هناك ونشأته، وهناك يضع

---

(١) يقصد أن مطلوبه «الله» موجودٌ في كل مكان، وبالتالي فلا داعي للسفر والارتحال.

الرجـال لثامًا على وجوههم بحكم العادة، وقد حافظ الشـيخ على هذه «العادة» طيلة عمره. وهذا قول فيه ما يسـتحق المناقشـة، وليـس القبول، وهو مردودٌ على قائله لعدة أسـباب: أولًا أن أسـرة «البدوي» كانت واحدة من الأسرات العربية التي هاجرت مع حركـة الفتوح إلـى المغرب، ولم نعـرف عن العرب أنهـم كانوا ملثميـن وإنما عُرف بذلك (الطوارق) من سكان الصحراء الإفريقية، والشيخ لم يكن من هؤلاء. وثانيًا، أن نشـأة الشيخ وصباه كانا في بلدة «سبتة» وهي بلدة غير صحراوية، ليـس لأهلها سـبب يجعلهـم يغطـون وجوههـم اتقاءً للعواصـف الرمليـة، مثلما هو حـال الصحراويين. وثالثًا: جاء من بلاد المغرب صوفية كثيرون، كبار وصغار، ولم نعرف عن أحدهم أنه كان يضع على وجهه لثامًا.

ومن جانبي أرى أن الرأيين السـابقين يجانبان الصـواب، والراجح عندي أن الشـيخ كان يسـتر وجهه باللثام، لأن فيه ما لم يكن الشـيخُ يريد للناس أن يروه. فقد ذكر الإمام الشـعراني في كتابه (الطبقات الكبرى) وهو يحكي عن حياة «البدوي» وملامحه، أن الشيخ كان بوجهه آثار الإصابة بالجدري، وبين عينيه جُرح بالموسى. وهذا فيما أرى، سببٌ كافٍ لإخفاء الوجه.

وأتباع الطريقة الأحمدية البدوية شغوفون برواية تجربة (الإغواء) التي تعرَّض لها شـيخهم، مـع المرأة التي كان اسـمها فاطمة بنت برِّي. ولهذه القصـة وجهان، وفيها أيضًـا رأيان وقولان. القول الأول، أن السـيد أحمد البـدوي حين ارتحل من مكة إلى العراق تسـلَّطت عليه امرأةٌ فاتنةٌ ذات مالٍ وجمال، هي «فاطمة بنت برِّي» التي كانت تسـلب أحوال الرجال (الصوفية) بأن تثير فيهم الغريزة الحسـية، وتدفعهم إلى الخروج عن الطريق الروحي بإثارة الاشـتهاء في نفوسهم، وتعذيبهم بالرغبة. وقد تفرغت هذه المرأة للشـيخ، وبذلت كل ما في وسعها لإسـقاطه من دائرة الولاية، فاستعصم. وهو ما دلَّ على تمكُّنه من المقام.

والقولُ الآخر ألطفُ، ومفاده أن «فاطمة بنت برِّي» أحبَّت الشـيخ وطلبت الزواج منه، وهو طلبٌ كان من المنطقي قبوله لأنه كان مـشغوفًا بحبها ومالها الكثير وجمالها

الفاتن، غير أن الشيخ حسبما يقول د. عامر النجار في كتابه «الطرق الصوفية في مصر»: «وجد نفسه أمام دعوة كبيرة تحتاج منه إلى تفرُّغ كامل، والزواج قد يشغله، فاستطاع السيد البدوي أن يؤثر فيها ويحوِّلها إلى امرأة متدينة، وأخذ عليها العهد ألا تعود إلى ماضيها وغواياتها القديمة، وتابت فاطمة توبةً صادقة وهذه هي القصة في خيوطها الحقيقية».

ومن جانبي أرى القصتين السابقتين تجنحان للخيال، وتجانبان وجوه الصواب. فالقصة الأولى صيغت على منوالِ أدبي معتاد، بل وجاءت متطابقة مع القصة القرآنية (والتوراتية) التي تحكي عن امرأة «العزيز» التي سعت لإغواء النبي «يوسف» فاستعصم. فلما قالت {هَيْتَ لك} قال {معاذ الله} {وقدَّت قميصه من دُبر}، بينما القصة الأخرى صيغت على منوال الحكاية الإنجيلية المشهورة عن مريم المجدلية التي كان السيد المسيح سببًا في هدايتها، لكنه لم يتزوجها لأنه له شغل أهمّ.

والغريب في القصتين، كلتيهما، أنهما تضعان الصوفي في هيئة الراهب الهارب من النساء. وهذا أمرٌ لا نعرفه في كبار الصوفية وأفراد الأولياء، فقد تزوَّج هؤلاء وأحبوا النساء، بل رأوا فيهن (مثلما هو الحال عند ابن عربي، الشيخ الأكبر) المجلى الأتمّ للجمال الإلهي المتجلِّي في الكون. وكان ابن عربي يقول: «الكون أنثى»، ويقول: «المكان إذا لم يؤنث، لا يعوَّل عليه» ويقول شعرًا في محبوبته «النظام بنت رستم الكيلاني».. ومعظم الصوفية الكبار تزوَّجوا عدة زيجات، وما كانوا (كاليهود) يرون المرأة سببًا للفساد أو الغواية.

كما اشتهر عن السيد أحمد البدوي أنه وفقًا للأغنية الشعبية أو الترنيمة التي طالما ردَّدها الناسُ: جاب اليُسرا. أي أتى بالأسرى، بحسب قولهم الغنائي الشهير (الله الله يا بدوي، جاب اليسرا) وهي مسألةٌ فيها أيضًا قولان:

القولُ الأول دراويشيٌّ قديم، ومفاده أن الشيخ كان مجاهدًا في سبيل الله، واستطاع أن يحرر أسرى المسلمين من قبضة الصليبيين في زمانه، وظلت من كراماته أن أيَّ «أسير» يستغيث به، فسوف يحرِّره الشيخ. وقد روى البعض أنهم كانوا يجدون

فوق سطح «مسجد البدوي بطنطا» أسرى جاءوا طائرين من محبسهم ببلاد الكفار والأصفاد تقيدهم، لأن هؤلاء الأسرى استغاثوا بالشيخ. يقول النبهاني في كتابه (جامع كرامات الأولياء) نقلًا عن الإمام الشعراني (المدفون بباب الشعرية بالقاهرة) ما نصُّه: «شاهدتُ بعيني سنة ٩٤٥ أسيرًا على منارةٍ بسيدي عبد العال (تلميذ البدوي وخليفته) مقيَّدًا مغلولًا، وهو مختبط العقل. فسألته عن ذلك، فقال: بينما أنا في بلاد الفرنج آخر الليل، توجَّهت إلى سيدي أحمد البدوي فإذا أنا به (رأيته أمامي) فأخذني وطار بي في الهواء، فوضعني هنا!!».

والقولُ الآخر عقلانيٌّ معاصر، يقدِّمه لنا عبد اللطيف فهمي في كتابه (دولة الدراويش) نقلًا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، ونصه: «يبدو لي أن مسألة الأسرى هذه ترجع إلى واقعة تاريخية مشهورة، وذلك أن وزارة الأوقاف أرسلت السيوف والدروع التي غنمها الجيش المصري من جيش لويس التاسع (الذي أُسِر في دار ابن لقمان بالمنصورة) لتخزَّن في مخزن المسجد الأحمدي، فكان دراويش السيد وأتباعه يتقلَّدون هذه الدروع والسيوف في مواكب الأحمدية، ويزعمون للناس أنهم الأسرى الذين جاء بهم السيد من بلاد أوروبا. فلما تقدَّمت الأيامُ انتقلوا بهذا الزعم نقلةً ثانية، فقالوا إنهم سلائل أولئك الأسرى. والعجيب في هذا كله، أن تترك الحكومة المصرية هذه الدروع والسيوف التاريخية، نهبًا للضياع في أيدي أولئك المعتوهين..».

ومن جانبي أري أن القول الأول، يدحض القول الآخر ويكذِّبه. فإذا كان سبب الاعتقاد بتحرير الأسرى، هو إهمال الحكومة المصرية متمثلة في وزارة الأوقاف، وتهاونها في تخزين الآثار. فكيف تروى الوقائع (الفكاهية) التي رأيناها في القول الأول، قبل عدة قرون من قيام وزارة الأوقاف والحكومة المصرية، أصلًا؟ فضلًا عن أن صاحب الكتاب، الناقل عن العلامة مصطفى عبد الرازق، لم يستوثق مما نقله ولم يكن في واقع الأمر محايدًا تجاه الطريقة الأحمدية البدوية، فجاء كتابه بمثابة هجوم عارم على الشيخ وطريقته.. والقولُ الأول، مدفوعٌ أيضًا بالعقل والمنطق والتاريخ. فلم يُعرف عن السيد أحمد البدوي أنه شارك في حياته بحروبٍ أو أعمالٍ عسكرية، ولم يُعرف عن الأسرى أنهم يطيرون، ولم يعرف عن الناجي من الأسر أنه يصير

مجنونًـا متخبط العقل، ولم يُعرف عن المناوي إلا رواية الأسـاطير (الكرامات) ذات الطابع الأدبي الفنتازي.

وبطبيعة الحال، لم يكن مريدو الأحمدية كلهم من العوام ولا كان مشايخهم جميعًا من هذا النوع، وإلا لما استطاعت الطريقة أن تبقى حية وعامرة طيلة القرون الماضية. فقد كان لها من أجلاء الشيوخ، مَنْ استطاعوا استبقاء الوهج الصوفي الصافي، في غمرة الصخب الـذي يحدثه العوام من المريدين. وأول هؤلاء الشيوخ، بعد السـيد أحمـد البدوي، هو خليفته «عبد العال» الذي خلفه كثيرون من المشايخ وصولًا إلى أيامنا الحالية.. وبقاءُ الطريقة أمرٌ يختلف عن انتشارها، فقد بقيت طرقٌ صوفيةٌ ظلت دومًـا محـدودة العدد، أزمنةً طويلة. بل عـاش تراثُ صوفيةٍ كبـار، قرونًا، من دون أن تكون لهم طرق صوفية يتـسب فيها الأتباع لمتصوفةٍ كبار مثل ابن سبعين والششتري والحكيم الترمذي، وغيرهم، على اختلاف أزمتهم.

وخلاصـة القول، أن الطريقة الأحمدية البدوية انتشـرت فـي مصر، خلال القرون القليلة الماضية بين البـسطاء من الفلاحين، وبين السُّذَّج من القرويين، وبين المنسـين المهمَّشين الذيـن عوَّضوا بـؤس واقعهم بخيالهـم الجامح.. وعندما تصيـر الواقعية غير ممكنه..

ويحوط الفراغُ كلَّ الأمكنه،
يطلُّ الخيالْ.
فيصنع للعاجزين الأهوالْ،
ويؤنس البؤساء، ويداويهم بالأقوالْ
وقد يستبدل بالحمير الأحصنه
.. يفجِّر الآبار الآسنه،
فتكون في الحلم أنهارًا،
وتُحيل قلبَ الليلِ نهارًا،
لا تراه إلا القلوب المؤمنه

الدسوقيةُ، واقتتالُ السُّوقية

مَنْ عاملَ الله بالسرائر، جَعَلَه على الأسِرَّة والحظائر..

إذا ضحك الفقيرُ (الصوفي) فاحذروه، ولا تخالطوه إلا بأدب.

الإنكارُ يورِّث الوحشة، والوحشةُ تورِّث الانقطاع عن الله.

كُلُّ مَنْ وقف مع مقامٍ، حُجِب به.

وَلَدُ الصُّلبِ يرث الظاهر، وولدُ القلب إرثه السرائر.

ما دام لسانك يذوق الحرام، فلا تطمع أن تذوق الحكمة.

مَنْ ابتلاه الله فليصبرْ، فما ابتلاه إلا ليرقِّيه، أو يطرده.

كلما رَقَّ الحجاب، ثقلت الثياب.

الطرقُ كلها ترجع لكلمتين: تعرف ربك، وتعبده.

.. تلك كانت كلمات الشيخ برهان الدين إبراهيم الدسوقي، المولود بقرية مرقوس (مرقس، ماركوس، مارك) بمحافظة الغربية الواقعة في قلب دلتا النيل، وكان مولده سنة ٦٥٣ هجرية حسب أرجح الأقوال. بينما كانت وفاته حسب أغلب الأقوال سنة ٦٩٦ هجرية بقرية «دسوق» الواقعة بالشمال الشرقي من الدلتا؛ وهي القرية التي انتقل إليها بعد اعتدال عوده، ودعا فيها للتصوف فازدهرت وتحوَّلت مع الأيام ونشاط المريدين، من قريةٍ منسية إلى مدينةٍ عامرة. وقد اشتقَّت الطريقة الصوفية «الدسوقية» اسمها من تلك البلدة، كما اشتقت اسمها الآخر «البرهانية» من كُنية الشيخ (برهان الدين) واشتقَّت اسمها الأخير من اسمه الأول (إبراهيم).. وكان من المتوقع أن تكون الطريقة الدسوقية (البرهانية، البرهامية) امتدادًا للطريقة الرفاعية، حيث إن شيخها المذكور هو سِبْط (ابن بنت) الشيخ أبي الفتح الواسطي، خليفة الإمام أحمد الرفاعي، لكن الدسوقية صارت طريقةً مستقلةً تستهدي بسيرة الشيخ الدسوقي، وتستنير بأقواله وأحواله، من دون ارتباطٍ واضح بالرفاعية. وهو الأمر ذاته، الذي ينطبق أيضًا على الطريقة «الأحمدية البدوية» التي كان يُتوقع من شيخها (أحمد البدوي) أن يكون امتدادًا لأبي الفتح الواسطي، الذي هو امتدادٌ مصريٌّ

سكندريٌ للشيخ الراعي (أحمد الرفاعي) غير أن طريقة البدوي الصوفية انسربت في اتجاهٍ خاصٍّ بها، من دون ارتباط واضح بالرفاعية.

وقد امتازت الطريقة الدسوقية في مبتدأ أمرها، بالاعتدال الذي امتاز به شيخها «الدسوقي» وظهر للناظر في أحواله وأقواله. فالشيخ الذي لم يعمِّر طويلًا، إذ توفي قبل أن يُكمل الرابعة والأربعين من عمره، كانت اتجاهاته الصوفية متوازنةً ومستمسكةً بالحدود الشرعية الواضحة. وهو الأمر الذي انعكس على سيرته، وصاغته عباراته التي حفظها لنا المؤرِّخ الصوفي المصري الشهير «عبد الرءوف المناوي» واخترنا منها الكلمات الرائقات التي ابتدأت بها الكلام عنه. كما ظهر منهجه الشرعي الملتزم، في نصائحه وتوجيهاته الروحية لمريديه، ومنها قوله: عليك بالعمل بالشرع، وإياك وشقشقة اللسان بالكلام في الطريق (التصوف) دون التخلُّق بأخلاقه.. كونوا خائفين من الله فإنكم غنمُ السكين وكباشُ الفناء وخرافُ العلف، وتنورُ شِواكمُ قد وَهَج.. احذرْ أن تدَّعي معاملة خالصة مع الله، فإن صُمْتَ فهو الذي صوَّمك وإن قُمْتَ (صلَّيت) فهو أقامك، وليس لك في الوسط شيء! فالشأن أن ترى أنك عبدٌ عاصٍ ليس لك حَسَنةٌ واحدة، وأنَّى يكون لك حَسَنة وهو (تعالَى) الذي أحسن إليك وإن شاء رَدَّ عليك.. أولُ الطريق الخروجُ عن النفس والحظ، والرضا بالضيق والتلف.. أَكْلُ الحرام وقَوْلُ الحرام، يفسد العمل ويوهن الدين، ومعاشرة أهل الدَّنس تُورث ظلمة البصر والبصيرة.. مَنْ لم يتَّعظ بكلامنا، فلا يمشي في ركابنا.. إياك أن تقول «أنا فعلتُ، أنا وليتُ، أنا عزلتُ» فإنه تعالى يُعجز كلَّ مدع.. واغوثاه من أهل هذا الزمان، لو علمتُ أن في الأجل فسحةً لسكنتُ الجبال وبطون الأودية مع الوحش، حتى أموت.

غير أن الطريقة الدسوقية بفروعها المختلفة كالشرنوبية والشهاوية والعاشورية، لحقها من زمن التخلف الحضاري لمصر ما لحق بمعظم الطرق الصوفية، التي لجأ إليها العامة والبسطاء للاحتماء من قسوة الواقع المعيش، مثلما هرب الرهبانُ المصريون قديمًا من عنت الرومان إلى الأديرة والخلوات الصحراوية، لأن آليات

الفعل الإنساني العام تظل واحدةً ومتشابهة، وإن تلوَّنت باختلاف الزمان. المهم، أن الدسوقية فشت فيهم في القرون الأخيرة (لغلبة الجهل عليهم) أحاديثُ الكرامات والمعجزات، وخوارق العادات، والإعلاء المبالغ فيه للقادة الروحيين، حتى إنهم بلغوا بهم مرتبة تكاد تلامس الألوهية.. ففي تراث الدسوقية كُتُبٌ منسوبة للشيخ، وأشعارٌ، منها كتاب «الجوهرة» وكتاب «منبر» وكلها تموج بالهادر من كلام الكرامات، وترسم للشيخ صورة عجائبية تجعل الدسوقي على صورة السيد المسيح. فيزعمون أنه فور مولده، لم يلقم ثدي أمه في نهار رمضان! ويُردفون بذلك ما يلي: «لما بلغ من العمر سنة، أمسك بمن تحملهم الريح من أولياء الله، وأقعدهم على الأرض. ولما بلغ ستين أقرأ (علَّم) مؤمني الجنِّ القرآن.. ولما بلغ التاسعة فكَّ طلاسم السماء، ولما بلغ اثنتي عشرة سنة نقل مريديه من النار إلى الجنة (بإذن الله) ولما بلغ ثلاث عشرة سنة، جُعلت الدنيا في يده كالخاتم يقلِّبها كيف يشاء، ولما بلغ خمس عشرة سنة خاطب جبريل وعرف الإجمال والتفصيل، ولما بلغ ست عشرة سنة جاوز سدرة المنتهى وحصل له المراد وانتهى».. ونسبوا إلى الشيخ، قوله: «أنا موسى في مناجاته.. في السماء شاهدته (تعالى) وعلى الكرسي خاطبته.. بيدي أبواب النار أغلقتها، وبيدي جنة الفردوس فتحتها.. مَنْ زارني أو زار الرسول، أسكنته جنة الفردوس».

وبالطبع، صارت هذه الأقوال وأمثالها بابًا للهجوم على التصوف، من غير تفريق بين الصوفي والمتصوف، وبين صاحب الطريق وتابع الطريقة، وبين الأئمة من الصوفية والمريدين المتأخرين من المتصوفة.. ومن غير مراعاةٍ لطبيعة العقلية العامة والنفسية الجامعة لعموم الناس، في اللحظة البائسة التي تنتجت فيها وشاعت حكاياتُ الكرامات. إذ لجأ المخيال الشعبي تحت وطأة الواقع المرير، المقترن بشيوع الجهل والتعلق بالرغبة في الخلاص، للهرب من حُكم الحال بالتعلُّق بالأمل المستحيل، عبر الإغراق في الحلم والاستمساك بفكرة المخلِّص (الذي لا يخلِّص) المتمثل في الشيخ.. الوليّ.. القديس.. الإمام.. الأبا.. وغير ذلك من الألقاب والتَّسميات.

وكان الفكر المصري الخرافي، المتمثل في كرامات الصوفية ومعجزات القدّيسين، هو السبيل الوحيد لضمان المصير المُشرق في الآخرة، بعد معاناة المصير المظلم في الدنيا؛ ولذلك اقترنت هذه المعتقدات دومًا، بقدرة «المخلِّص المتوهَّم» على العبور بمحبّيه إلى الجنة. فضلًا عن التعزية العامة، في الدنيا، عند التعلُّق بهذا المخلِّص (الصوفي، الجهادي، القَدَاسي) من خلال صورة أخرى وهمية يرسمها له الأتباع، بقطع النظر عن مخالفتها للصورة الفعلية التي كان عليها هؤلاء الرجال الكبار فعلًا، وبقطع النظر عن تحذيراتهم من الغرق في الخرافة وحديث الكرامات والمعجزات، وبقطع النظر عن عدم الجدوى.. يكفي هذا، ولنختتم هذا الفصل بأصداء الخلاف بين الصوفية والسلفية، ونلقي مزيدًا من الضوء على طبيعة هذا الخلاف القديم المتجدِّد.

ثارت الخلافاتُ دومًا بين مَنْ صاروا يُسَمَّون اليوم إجمالًا (السلفية) ومَن يُعتقد أنهم الصوفية وما هم في واقع الأمر، إلا البسطاء اليائسون المتعلقون بالتصوف. وقد احتدم الخلاف في مناسبات كثيرة، وكاد يصير اقتتالًا بين الفريقين عقب ثورة المصريين قبل شهور، لولا الْتَهَى «السلفيون» بالنضال المقدس، حامي الوطيس، مع أتباع الكنيسة اليعقوبية «الأقباط» وهو المسلك البائس الذي بلغ حَدَّ القبح والسخف، في أحداث كنيسة إمبابة. فانسحبت من المشهد المصري العام إلى حين، طبيعةُ الخلافات والمنازعات المزعجة بين (السوقة) من أتباع الطرق الصوفية، والسوقة من أتباع الجماعات السلفية. وأقول «إلى حين» لأن أسباب الخلاف والنزاع لا تزال كامنةً بين الفريقين، مع أن هناك عدة أمور جامعة بين أولئك وهؤلاء. ولسوف نستعرض فيما يلي أوجه الخلاف، ثم وجوه الاتفاق، ثم بيان الفارق بين السوقة والخاصة في الفريقين.

ينظر المتصوفةُ للسلفيين نظرةَ استعلاءٍ لا يرضاها التصوف، على أساس أن هؤلاء السلفيين هم أهل الظاهر الذين يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، بينما يتعمَّق المتصوفة في الباطن ويتلمَّسون حقائق الدين بنوعٍ من الذوق المباشر. وفي المقابل، يرى السلفيون أن هؤلاء المتصوفة جهلةٌ يطرحون رداء الشريعة، ويطمسون

معالم الدين بالإغراق في الغيبيات.. وينظر السلفيون للمتصوفة، على أنهم وثنيون يعبدون القبور ويتقربون إلى الله بمدافن الأولياء، وهو فعلٌ يشابه أفعال الجاهلية الأولى ويقارب عبادة الأصنام. وفي المقابل، يرى المتصوفة أن السلفيين لا يفهمون شيئًا من أسرار الولاية، ولا يفقهون إلا في أحكام العموم (السطحية) فلا ينفذون إلى الوسيلة المثلى للتقرب من الله، عبر بوابة الشيخ أو الوليّ. فالسلفيون عند المتصوفة، تقصر أفهامهم عن إدراك الهدف من الاحتفاء بقبور الأولياء، وهو الاستهداء بسيرة (أولياء الله) في المسيرة الروحية العارجة من الأرض إلى السماء.

وينظر المتصوفةُ للسلفيين نظرةَ احتقارٍ لا يرضاها التصوف، على اعتبار أن هؤلاء السلفيين يتبعون الفكر الصحراوي المتخلف، المخادع بالمظاهر، الذي لا يُعنَى بترقية النفس الإنسانية للانتقال بها من مستوى النفس الأمارة بالسوء، إلى مستوى النفس الراضية المرضية. وفي المقابل، يرى السلفيون أن المتصوفة يبهرجون على أنفسهم وعلى الناس، بباطل الأقاويل الفارغة التي تدخل في باب (تلبيس إبليس) وتساير الأوهام بالساقط من كلام الكرامات والتهويلات المخرِّبة للعقول والنفوس.

وينظر السلفيون للمتصوفة على أنهم منحرفون عن صحيح الدين، لأنهم لا يهتمون بالفقه والعلوم الشرعية، ويقيمون «الموالد» الحافلة بالتريد (الفتّة) ويرتكبون المنكرات بدعوى العبادة، ويتجرءون على الله بإسقاط التكاليف الشرعية كالصوم والصلاة. وفي المقابل يرى المتصوفة أن السلفيين لا يحبون النبي، ولا يعترفون بالنور المحمدي، فهم محجوبون بجهلهم وبالمقت الذي يملأ نفوسهم. وبالتالي يصومون ولا صوم لهم، ويصلُّون ولا صلاة لهم، لإهمالهم «الإخلاص» الذي هو الشرط الأول لقبول العبادات، وليس لإنسانٍ أن يرقى إلى الله بكثرة الصلاة والصوم، ما دام غافلًا عن أسرار هذه العبادات ومعانيها الباطنة.

ولكن هناك أمورًا جامعة بين المتصوفة والسلفيين، أولها انتسابُ الفريقين إلى دائرة دينٍ واحدٍ، وهو الإسلام. وثانيها التراثُ المشترك بين الفريقين، وهو تراث الفترة الإسلامية المبكرة حيث عاش النبي والصحابة وتم إرساء قواعد الدين، قبل

أن يتفرق الناس شِيَعًا ومذاهب متعددة. وثالثها استمساكُ الفريقين بالنص القرآني، سواءً استفهمه الصوفية بحسب معانيه العميقة، أو أخذه السلفيون على ظاهر حروفه.

غير أن هذه الأمور الجامعة، هي التي عمَّقت التفرُّق بين المتصوفة والسلفيين. لأن كليهما يرى في نفسه الموقف الصائب من الدين، ويعتبر ذاته القائم بشرع الله المكين، وينظر لذاته على أنه الامتداد الحقيقي لعصر النبوة والصحابة والتابعين بإحسانٍ إلى يوم الدين. ولذلك، فلن نجد انتقادات «سلفية» لمسالك الرهبان المسيحيين مثلًا، لأن هؤلاء يقعون خارج دائرة الإسلام أصلًا، وبالتالي فهم لا يعبِّرون عن شيء ولا يعتدُّ بهم. وبالتالي، فإن وهم «تطهير الدين» لا يكون عند هؤلاء السلفيين، إلا داخل نطاق الدين (الإسلامي) الذي هو قاعدة الاختلاف بين الفريقين، وإذا انتفت هذه القاعدة لم يعد هناك معنى للاختلاف.

والسلفيون يستندون دومًا إلى «تراث» الخلاف بينهم وبين المتصوفة، ويتذاكرون كُتبًا من مثل «تلبيس إبليس» لابن الجوزي أو «تنبيه الغبي بتكفير ابن الفارض وابن عربي» للبقاعي، وهي كُتب يفصح عنوانها بوضوح عن محتواها. غير أن المتصوفة في المقابل يستندون في رَدِّهم على السلفيين، إلى تراثٍ هائل من النصوص المؤيدة للتصوف والمندِّدة بالوهابية وبأمثالها من الاتجاهات الدينية المتشدِّدة.

والملاحظ في واقعنا المعاصر وفي تاريخنا السابق، أن احتدام الخلاف بين المتصوفة والسلفيين واندلاع المواجهة بين الفريقين، هي أمور تتم دومًا عند مستوى السوقة من أولئك وهؤلاء، وكلما انخفض هذا المستوى زاد ذاك الخلاف وتهيَّجت المواقف المتضادة. وعلى العكس، نجد الخاصة والعلماء من الفريقين، قد ترفَّعوا عن الخوض في مثل تلك الأمور. بل إن كثيرين من صفوة الصوفية ومن علماء السلف، أفاضوا في بيان التوافق بين المنهجين، بعيدًا عن هرج العامة وهياجهم. ومن هنا نجد إمامًا سلفيًا شهيرًا، بل هو الأشهر في القرون السبعة الماضية «ابن تيمية» يمتدح مسلك الصوفية المعتدلين في رسالةٍ له عنوانها (الصوفية والفقراء) ويشرح كتاب (فتوح الغيب) لعبد القادر الجيلاني الذي كان إمامًا حنبليًا وشيخًا صوفيًا

في الوقت ذاته، مع أن «ابن تيمية» كان قد انتقد الذين يبهرجون على الناس باسم التصوف والولاية، وله في فتاويه مواقف رافضة لغُلاة المتصوفة الذين رأى من وجهة نظره أنهم «كانوا سببًا في ظهور فتنة التتار».

ولدينا عديدٌ من الأئمة الذين جمعوا بين الصوفية والسلفية، من دون منازعة، كالشيخ الشهير «ابن قيم الجوزية» صاحب المؤلفات المعروفة، وغيره كثيرون من العلماء السابقين والمتأخرين الذين لم يخلطوا بين الصوفي والمتصوف، وبين القواعد العامة للطريق الروحي والممارسات (السوقية) ذات الطابع الفلكلوري. ولدينا أيضًا، عديدٌ من المواقف النقدية الرافضة لأفعال العوام والمرتزقة باسم التصوف، كتبها صوفيةٌ كبار حرصوا على التفرقة بين المعنى العلمي للتصوف والجهالات التي اخترعها العوام.

وبعيدًا عن التراث وما هو مكتوب، فقد رأيت بنفسي مسلك الصوفية الكبار الذين تيسَّرت لي صحبتهم في زمن البداية، فلم أجد عندهم أيَّ اهتمام بما يظنه العوام تصوفًا.. فلم أرَ واحدًا منهم يشعوذ أو يبهرج أمام مريديه، أو يشارك في المهرجانات المسماة «الموالد» حتى مجالس السماع الصوفي كانوا يتحفظون عليها ويرونها من مضادات (الوقار) الذي يجب أن يتحلَّى به الصوفي والمتصوف، على حَدٍّ سواء.

الفصل السادس

الرؤية الصوفية للعالم

نُشرت مقالات هذه «السّاعية» خلال الشهرين الأخيرين من العام ٢٠٠٩.

عموميةُ النـزعةِ التصوفية

حُبُكِ يا عميقةَ العينين:

تطرفٌ،

تصوفٌ،

عباده.

حبك مثلُ الموتِ والولاده

صعبٌ أن يعانَى مرتين!

بهذه السطور الشعرية تحدَّث نزار قباني إلى محبوبته، واصفًا حبَّه لها بالتصوف (وما علينا الآن من وصفه بالتطرف) فبأيِّ معنى، يمكن للحبِّ أن يكون تصوُّفًا؟ وما هو التصوُّف أصلًا، حتى يصحَّ وصف المحبة به؟ وهل يُشترط في المحبِّ أن يتصوَّف؟ لن نخوض في التعريفات المدرسية و (المعجمية) و (الاصطلاحية) لكلمة التصوف، حتى لا نغرق في هذه اللجة الدلالية الهادرة التي تمتلئ بها كتب اللغة وكتب الصوفية. ولن نستعيد هنا ما ذكرَتْه المراجع والمصادر من بدايات التصوف الإسلامي، وبواكيره، سواء في السيرة النبوية كالخلوة بغار حراء، أم في وقائع حياة الصحابة من أمثال أبي ذر الغفاري، أم في طبيعة الجماعة التي عُرفت باسم «أهل الصُّفَّة»؛ وهم أولئك الذين انقطعوا للعبادة في المسجد النبوي بالمدينة ولم يُنكر عليهم النبيُّ أحوالهم. ولن نتلمس بدايات التصوف في حياة التابعين وتابعي التابعين؛ أي الأجيال اللاحقة بجيل الصحابة، وكيف أدى بهم الترفُ الدمشقي والبذخ

البغدادي من بعد، إلى إظهار نوعٍ من الاستغناء والخشية من غلبة الدنيا، مما كان له أكبر الأثر في انبثاق اتجاهات التقشُّف والزهد والروحانية الرحبة، التي تدفَّقتْ منها ينابيعُ التصوف المبكر وانبجستْ من بين أصابع الرواد من أمثال: عبد الواحد بن زيد، ذي النُّون المصريّ، رابعة العدوية.. وغيرهم.

إذن، لن ننظر إلى طبيعة التصوف من هذه الزوايا السابقة التي تحصر المسألة في التراث العربي الإسلامي تحديدًا، وذلك لأنني أعتقد بأن التصوف هو نزعةٌ إنسانيةٌ عامة، كان «التصوف الإسلامي» هو أحد أشكالها وتجلياتها الكثيرة التي لا تكاد تخلو منها ثقافةٌ إنسانية، دينية كانت أو غير دينية. نعم «أو غير دينية» لأن هناك أنماطًا صوفية وحرارةً روحانية، قد تظهر أحيانًا في أكثر الاتجاهات ماديةً وابتعادًا عن الدين، حتى لو كانت (الفلسفة الماركسية) التي اشتهرت بنزعتها المغرقة في المادية واللادينية؛ ولذلك فإنني أرى في (إيمان) كارل ماركس بالأفق البروليتاري، وفي عقيدته بحتمية مجيء الزمان الذي تستولي فيه الطبقة العاملة «البروليتاريا» على وسائل الإنتاج، وبالتالي على مقدَّرات المجتمعات (وهو الأمر الذي لم يحدث قطُّ، ولن يحدث أبدًا فيما أظن) أراه في حقيقة الحال نوعًا من الوَلَـهِ التصوُّفيّ بفكرةٍ خيالية، لا تؤدي إليها بالضرورة التحليلاتُ الماركسية المسماة بالمادية الجدلية والمادية التاريخية.. أو بعبارةٍ أوضح، فإن «اعتقاد» كارل ماركس بضرورة شروق «شمس العمال» هو نوعٌ من الحماس الروحاني العميق أو اعتقادٌ غير فلسفي ذو طبيعةٍ تصوفية.

وهناك نقطتان أساسيتان تجب الإشارة إليهما، ما دمنا في مبتدأ الكلام عن ذلك النزوع الإنساني العام، المسمَّى عندنا «تصوف».. النقطة الأولى أن «التصوف» يختلف عن تلك الاحتفالات الشعبية المسماة «الموالد» اختلافًا كبيرًا، مع أن كليهما يرتبط بالآخر في أذهان معاصرينا، الظَّانين أن هذه المظاهر الشعبية (الفلكلورية) هي احتفالات صوفية. وذلك بطريق الخلط والتخليط بين التراث الصوفي المتمثل، في التجارب الروحية العميقة، والتراث الاحتفالي الشعبي المتمثل في موروث تناقلته الأجيال عبر الأزمنة القديمة، ثم اتَّخذ في الزمن الإسلامي سببًا له من «مواليد» مشايخ

الصوفية الكبار، ثم أتبع سببًا فصارت «الموالد» مرآة للحياة الاجتماعية المشوبة بأقل القليل من رحيق التصوف الحقيقي. وقد سُميت -ويا للعجب- بالموالد، مع أننا في حقيقة الأمر لا نعرف بدقة، تاريخ «ميلاد» أيِّ شيخٍ صوفيٍّ من أولئك الذين يحتفل الناس اليوم بمولدهم.

والنقطةُ الأخرى الواجب ذكرها هنا، هي أن لفظ «التصوف» من الألفاظ المربكة، مترهِّلة الدلالة، حتى إن بعض المؤرِّخين اعتبر الكلمة غيرَ عربيةٍ أصلًا، وإنما يونانيةٌ مشتقةٌ من كلمة «صوفيا» الشهيرة، التي تعني الحكمة، ومنها أيضًا جاءت كلمة «الفلسفة» بمعنى محبة الحكمة: فيلوسوفي. وبعض المؤرِّخين أرجع دلالة الكلمة إلى «ارتداء الصُّوف» الذي تميَّز به أوائلُ الصوفية، كعلامة على التقشف، لأن قماش الصوف بسبب كثرة الخراف لم يكن غالي الثمن مثلما هو الآن.. والبعض من المؤرِّخين، المفكرين، قال إن التصوف اسمٌ غير مشتقٍّ من شيء، إلا من الصفاء الذي يقترن بالمسيرة الروحية لهؤلاء الذين عرفوا أن «الدين» له أسرارٌ عميقةُ المعاني، تتجاوز العبادات الظاهرة والتكاليف الشرعية المعروفة التي تمثل ظاهر «الشريعة» بينما يمثل التصوف باطن «الحقيقة».

وبالطبع، فالمجال هنا لا يسمح بمناقشة كل الآراء، التي حاولَتْ تفسير دلالة كلمة (تصوف) فانهمكت في السعي لإدراك أو فهم «حقيقة التصوف» من خلال الألفاظ ومفردات اللغة. ولسوف نتوقف لاحقًا عند علاقة الصوفية باللغة، وكيف تفجَّرت على أيديهم مفرداتٌ ودلالاتٌ «ثورية» من خلال الرمزية الصوفية، والمفردات المغرقة في الإشارية التي قد تصل أحيانًا إلى الاستغلاق التام.. ويمكننا القول إجمالًا، إن التصوف هو «تذوُّق الشريعة»، وهو «توغُّل» في رؤية العالم، بحيث لا يقف الصوفي عند ظاهر الأمور، وإنما يسعى لاستشعار حقيقتها الباطنة. والتصوفُ أيضًا «عكوفٌ» على الذات، بمعنى مراقبة النفس والإبحار فيما يتجلَّى بقلب الصوفي من رؤى ومشاهدات، على اعتبار أن النفس، أو بالأحرى: الروح، هي المرآةُ التي يتجلَّى على صفحتها الكونُ كله. وبحسب جلاء هذه المرآة، يكون نصوعُ الصورة في قلب

الصوفي أو الإعتام التام في قلوب العوامّ. وللتوضيح، لا يقصد الصوفيةُ بالعوامِّ جمهورَ الجهلاء، فالعاميُّ عندهم قد يكون عالمًا كبيرًا في تخصُّصه، لكنه غافلٌ عن ثراء باطنه وتجليات الكون على مرآة روحه، لأن هذه المرآة معتمةٌ.

التصوفُ هو التذوُّق، والتوغُّل، والعكوف العميق على الذات العارفة باعتبارها مرآةً للكون، وبهذا المعنى يكون العشاقُ صوفيةً والثوار صوفية والفنانون صوفية. أعني بذلك الحقيقيِّين من أولئك وهؤلاء! فالعاشق إذا تولَّه بمحبوبه صار لا يبصره بالعين، وإنما يراه متجليًا على مرآة ذاته العاشقة؛ ولذلك قد يقتل العاشقُ نفسه أسفًا على فوات محبوبٍ يراه الآخرون شخصًا عاديًّا. لكن العاشق يرى محبوبه استثنائيًّا، وغير عاديٍّ بالمرة، والحياة بدونه لا يمكن أن تعاش. وهذه الحالة العشقية العميقة، هي نوعٌ من التصوف.

وكذلك الحال مع الأنقياء من الثوار الذين يتوغَّلون في الفكرة التي ثاروا من أجلها حتى تملك عليهم قلوبهم والأفئدة، وتغدو الحياةُ هيِّنةً في سبيل «الوطن» أو «الجماعة» أو «النظرية» أو «الفضيلة» التي ثاروا، وربما ماتوا وأماتوا غيرهم، من أجلها.. وهو ما نجده أيضًا مع كل فنانٍ حقيقيٍّ يهيمُ في مفاوز فنِّه ويتوغَّل في أعماق تفنُّنه، حتى يستهين بما عداه ويستغني بما يشغله عن سواه، فنراه وقد غلبت عليه الأحوالُ التي نعرفها في أصحاب «الأحوال» من أهل الله. ولذلك، قد يُوصف الرسَّامون النابغون والمبدعون الكبار عمومًا بالبوهيمية[1] والغرائبية والانزوائية، وهي أعراضٌ ناتجةٌ عن تلك الحالة «الصوفية» التي تنتاب هؤلاء حين ينغمسون في العكوف على مرآة الذات.

---

(١) بوهيميا منطقةٌ في جمهورية «التشيك» يُنسب إليها البوهيمي، إلا أن هذه الكلمة صارت في فرنسا خلال القرن التاسع عشر، تعني الشخص الذي يُدع فيميل إلى العيش وفق نمط غير مألوف، يُضاد الأعراف والتقاليد. وقد شاع هذا المعنى بعدما كتب الأديب الفرنسي «هنري موجيه» مجموعته القصصية (مشاهد من الحياة البوهيمية) التي نشرها سنة ١٨٤٥ ثم ألَّف الموسيقار الإيطالي «جاكومو بوتشيني» سنة ١٨٩٦ أوبرا بعنوان (البوهيمية) أو المتشرِّدة.

وتختلف تسميات «التصوف» باختلاف اللغات والثقافات، فما يسمَّى عندنا تصوفٌ أو فناءٌ في الله، يسمَّى عند الهنود (النرفانا) وهي الحالة التي يحاول الناسكُ الهنديُّ الوصول إليها، كثمرةٍ روحانية للمسيرة التقشُّفية التي يختارها هذا الناسك الهندي. ويسمى في المسيحية «رهبنة» وفي اليهودية «قبّاله» على اختلافٍ يسير في دلالة هذه التسميات[1].

والدِّين في أصله نصٌّ قابلٌ للتأويل. فإذا كان شرط (العلم) عند الفيلسوف المعاصر «كارل بوبر» هو قابلية التكذيب، بمعنى أن القضية العلمية تكون علميةً إذا كانت تقبل اختبار الاختبار، وبالتالي التكذيب. فتظل المسألة العلمية أو القانون العلمي أو «الحقيقة العلمية» قائمةً حتى يأتي اليوم الذي تكذِّبها فيه الوقائع، وبالتالي فإن (التحقُّق) من صدق ما هو «علمي» هو الذي يجعله عمليًّا. وفي المقابل، فإن (التأويل) اللازم لكل نصٍّ ديني، هو الذي يجعله نصًّا دينيًّا، فإذا كان «النص» لا يقبل التأويل فهو نظريةٌ ما أو فلسفة ما، لكنه ليس دينًا.

والدياناتُ الرسالية الثلاثُ الموسومة بالسماوية، هي عندي دينٌ واحدٌ له تجلياتٌ كبرى (اليهودية، المسيحية، الإسلام) تتفرَّع عنها بسبب مداومة التأويل، تجلياتٌ مذهبية وعقائدية لا حصر لها. والقرآنُ الكريم والأناجيلُ الأربعة (وغير الأربعة) والتوراة ومُلحقاتها من كتب الأنبياء الكبار والصغار التي تسمى إجمالًا العهد القديم، لو كانت لا تقبل التأويل لما صارت باقيةً إلى اليوم، ولما اعتبرت نصوصًا مقدسة وإنما صارت نصوصًا تاريخية أو نصائح أخلاقية أو حركات إصلاحية، أو غير ذلك من أشكال الجهود الإنسانية لا الإلهية. ومع هذا «التأويل» الضروري لمفردات الدين، ونصوصه المقدسة، يتشكَّل التصوف ويشقُّ مجراه بين أتباع هذا المذهب أو تلك الديانة، ويتوطَّن بينهم.

---

(١) القبّاله (قبالا، كابالاه): اتجاه روحي في اليهودية يعود تأسيسه إلى «إبراهام بن داود» الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، لكن انتشاره كان في القرن الثالث عشر على يد إسحاق الأعمى. ويعد المرجع الرئيس للقبّاله بجانبيها النظري والعملي، هو كتاب الزُّهار (زوهر) المليء بالإشارات والرموز القابلة للتأويل، وسوف نشير إليه بعد قليل.

وعلى الرغم من أن اليهودية بطبعها العام ونصِّها المقدس، ديانةٌ عنيفةٌ ذات طابعٍ رعويٍّ يجعل الله منحازًا لجماعة معينة، بل محاربًا لها وغالبًا من أجلها ومغلوبًا منها (.. يعقوب في التوراة تَصارَع مع الله فغلبه فأسماه الله «إسرائيل» أي الذي غالب الله فغلب) ومع ذلك لم تنعدم النزعات التصوفية عند اليهود، نظرًا إلى مداومة عمليات التأويل التي بدأها في الإسكندرية القديمة «فيلون السكندري». وفي التاريخ الوسيط لليهود، اشتهرت جماعات القبَّاله (الكابَّالا) ذات التوجُّه الروحي التطَهُّري الذي يقوم على قاعدة الترقي عن المطالب الحسية وتأمل أسرار الحروف والأرقام، مما يعطي معرفةً روحية تتجاوز ظاهر العلوم. وقد أدَّى هذا الاتجاه التصوفي دورًا كبيرًا في استيعاب اليهود واحتمالهم لحملات الاضطهاد المسيحية التي بلغت ذروتها في أوروبا خلال العصور الوسطى (المظلمة) فكانت الآفاق الروحية للقباله كأنها «مأوى» تهرب إليه أرواح المضطهدين. وبالطبع فلا توجد اليوم أي دواعٍ (اضطهادية) لانتشار هذا المذهب عند اليهود المعاصرين، ومع ذلك فهناك جماعاتٌ نشطة منهم تعيش اليوم آمنةً في أمريكا وغرب أوروبا. وقد ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي المدونةُ الكبرى للقباله، المسماة كتاب الزُّهار (زُهَر، زوهار) وهي موسوعة روحانية بعضها مكتوب بالآرامية وبعضها الآخر بالعبرية، وهي تسير بالتجربة الصوفية في اتجاهين، الأول منهما تأملي فلسفي، والثاني عملي يُعنى بالسلوك. ومن اللافت للنظر، أنه مثلما نَقَم السلفيون المسلمون (أهل الظاهر) على صوفية المسلمين (أهل الباطن) نَقَم الربيُّون اليهود على كتاب الزوهار وطريقة القباله.. وهذا حديثٌ ذو شجون، قد نعود إليه في مناسبة أخرى.

وفي التاريخ المسيحي المبكر كان الناس في مصر يهربون من زراعة الحقول، لأن الرومان كانوا يسلبونهم نتاج الأرض بعد الحصاد، ويأخذون القمح إلى روما بحيث لا يبقى أمام الذين فاتهم «الميري» إلا التمرُّغ في ترابه (الميرة والميري كلمة قديمة تعني: القمح) ولذلك كان المزارعون البائسون يفرون من العمل هربًا من اللاجدوى، فلما انتشرت الديانة اتخذ هذا الهروب صبغةً دينية، وراح الهاربون يحلمون بمجتمع تشاركي لا ظلم فيه. ومن هنا جاءت حياة «الشركة» و«الديرية» التي سُمِّيت من بعد

الرهبنة، وصارت ملمحًا أساسيًّا من ملامح المسيحية. فلما استقرت الديانة كان الرهبان، جيلًا من بعد جيل، قد توغَّلوا في النصوص واستخرجوا منها معاني روحية تناسب النزوع الإنساني العام لهذا الولع العلوي والهيمان السماوي الذي اتخذ في المسيحية اسم «الرهبنة» وما هو في حقيقة حاله، إلا ذلك النزوع الإنساني الأصيل، الذي يحدو بالفرد إلى دروب السماء، عبر عمليات تذوق خاص وتوغل عميق وعكوف على مرآة الذات.

وفي الإسلام المبكر ظهرت مثيلات لهذه الاتجاهات، كانت تعرف في البداية بجماعات الزهد وهجر الملذات والرحلة في طلب العلم ومراقبة أصول النفس والمرابطة في الثغور (الجهاد البدني والروحي).. فلما استدام الأمرُ في الثقافة العربية الإسلامية، تحدَّدت ملامح الاتجاه الروحي الذي نعرفه الآن باسم «التصوف» عبر أجيال من السالكين دروبَ الروح والمحدِّقين إلى مرآة النفس والمتأولين بواطنَ الآيات القرآنية. وهؤلاء هم الصوفية المسلمون، القريبون جدًّا من الرهبان المسيحيين من قبَّالة اليهود. وقد عاش التصوف في قلوب المسلمين قرونًا طوالًا، قدَّم خلالها الصوفيةُ رؤى عميقة للكون وللإنسان وللدين وللإله وللجمال.. ومع هذه «الرؤى» سوف نتوقف فيما يلي وقفاتٍ تستشرف المعاني الإنسانية العميقة التي أشار إليها كبارُ الصوفية.

جوهرُ الديانات

أتذكَّرُ، قبل أعوامٍ بعيدة، أيامَ كان القلبُ أخضر وآماله أكبر. أنني نويتُ اختيار «فلسفة الجيلي الصوفية» موضوعًا لرسالتي للماجستير، ولما أخبرتُ أستاذي المشرفَ باختياري هذا، في حضرة د. محمد علي أبو ريان، رحمه الله (الذي كان أستاذًا لي وأستاذًا لأستاذي أيضًا) صاح د. أبو ريان فيَّ مهتاجًا وهو يقول ما معناه: ما هذا الموضوع وكيف ستنتهي منه، أنا نفسي لم أفهم عبد الكريم الجيلي، فكيف ستفهمه أنت؟ ولأن د. أبو ريان كان طيب القلب كإنسانٍ، فسرعان ما هدأ بعد ما قاله

ثم أضاف بنبرة هادئة: ابحثْ لنفسك عن موضوع أسهل من الجيلي، الذي أعتبره المشعبذ الأعظم! هكذا قال، فانصرفتُ من المجلس كسيرَ الخاطر، كسيفَ البال.

وأتذكَّرُ كيف قضيتُ ليلةً ليلاء، أفكر في الذهاب لجامعة أخرى غير جامعة الإسكندرية، كي أتمكَّن من دراسة الموضوع الذي اخترته، ولكن جرى ما لم أكن أتوقعه. ففي الصباح الباكر هاتفني أستاذي المشرف «د. حسن الشرقاوي» رحمه الله، وقال حازمًا: تعالَ الآن، ومعك خُطة بحث الماجستير.. ذهبتُ إليه من فوري فوقَّع عليها بالموافقة، وفسَّر لي الأمر بأنه رأى الجيلي في المنام يأمره بإنهاء هذا الأمر! وقد كان حسن الشرقاوي صوفيًّا من طراز عجيب. المهم أنني أخذت الأوراق موقَّعةً، وطرتُ بها إلى رئيس القسم الذي كان مشهورًا بأنه يتردَّد كثيرًا قبل أن يوقِّع أوراقًا، لكنه وقَّع على الأوراق من فوره على غير عادته، بل ولفت نظري إلى أن مجلس الكلية منعقد الآن، وبالإمكان اعتماد الموضوع فورًا. ولأن «د. محمد علي الكردي» أطال الله عمره، كان المسئول آنذاك (وكيل الكلية للدراسات العليا) وكان متحمِّسًا لي، فقد تجرأتُ وأدخلتُ خطة البحث أثناء انعقاد المجلس لاعتمادها. وبانتهاء ذاك اليوم كان الأمرُ قد تمَّ، حسبما تمنيتُ، على نحوٍ سحريٍّ كأنه الأحلام.

وأتذكرُ. قضيت مع عبد الكريم الجيلي (المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية) سنواتٍ مفعمةً بالدهشة والتحليق في الآفاق الصوفية التي لا حدَّ لها، وعرفت وعورة لغته ورهافة رموزه وروعة معانيه، وفهمت آنذاك القول الصوفي الشهير الذي ينطق به المتصوف، حين تتسع رؤاه فيصرِّح قائلًا: بَحْري لا ساحل له. وقد كان من أغرب المدهشات بالنسبة لي في فلسفة الجيلي الصوفية، رؤيتُه الخاصة للديانات وفَهْمُه الصوفي لجوهر العقائد وسبب اختلاف الناس بسببها.

ولم يكن عبد الكريم الجيلي هو أول صوفي مسلم يتحدَّث عن حقيقة الدين وجوهر المعتقدات، فقد سبقه إلى ذلك صوفيةٌ مبكرون من أمثال «أبي يزيد البسطامي» الذي كان صوفيًّا عارمًا مشهورًا بشطحاته التي سنتوقَّف عندها في آخر هذا الفصل من كتابنا؛ فقد نُقل عن «البسطامي» أنه حين مَرَّ على مقابر المسلمين،

قال: مغرورون! ولما مَرَّ على مقابر اليهود والنصارى، قال: معذورون! وهي إشارة إلى توهُّمات أهل الديانات بصدد ما يعتقدون.. ومن قبل البسطامي كانت «رابعة العدوية» التي شوَّه الفيلم السينمائي سيرتها، تقول إنها لا تعبد الله خوفًا وطمعًا وإنما حبًا في ذاته، وأبياتها الشعرية في هذا الشأن مشهورة؛ أعني تلك التي كان مطلعها: أحبك حُبَّين[1].. وهكذا ظهر لي أن (الدين الحق) عند الصوفية المبكرين، بل والمتأخرين عنهم زمنًا، هو المحبة. ومن هنا قال شيخ الصوفية الأكبر «محيي الدين بن عربي، المتوفى ٦٣٨ هجرية» أبياته الشعرية الشهيرة، التي آخرها:

أدينُ بدينِ الحب أنَّى توجَّهتْ ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيماني

فإذا كانت المحبة عند الصوفية هي حقيقةُ (الدين) وجوهره، فما تلك الديانات المتعدِّدة التي يؤمن بها الناس، وقد يتحزَّبون لها ويتقاتلون من أجلها فيقتلون ويُقتلون، ويبقى كلُّ قوم دومًا بما لديهم فرحون، ومعتقدون أنهم وحدهم يملكون اليقين؟ حين نبحث عن إجابة لهذا السؤال فسوف يصدمنا للوهلة الأولى، المعنى الوارد في بيت شعري شهير، قاله الشيخ الأكبر، محيي الدين بن عربي:

عقد الخلائقُ في الإله عقائدًا وأنا اعتقدتُ جميعَ ما عقدوه

كلامٌ عجيِّب.. فما مراد ابن عربي منه؟ هذا السؤال هو الذي يقودنا إلى رؤية الجيلي لحقيقة (الديانات) التي سنعرض لها فيما يلي، ولحقيقة (العبادات) التي سنعرضها لاحقًا.. فنقولُ في ذلك والله المستعان، داعين القارئ إلى عدم المبادرة بالإنكار، وذاكرين بعضًا مما أوردناه في كتابنا «عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية» الصادرة طبعته الأولى، قبل أكثر من ربع قرن:

عندما يرتفع الصوفي بحسِّه المرهف فوق المظاهر الفانية للأشكال الدنيوية، وتغوص بصيرته في قلب الأشياء لتشهد باطنها المحتجب وراء هذا الشكل الظاهر؛

---

(١) الراجح عندي. هو ما نراه كثيرٌ من المؤرِّخين والدارسين من أن هذه القطعة الشعرية الشهيرة، ليست لرابعة العدوية.. وإنما هي من أشعار «ذو النون المصري».

يشعر الصوفي وهو في غمرة هذا (الحال) بأن العالم اللامتناهي قد امتدَّ أمام عين قلبه، وغدًا مرئيًّا على نحوٍ لا مثيل له من الوضوح.. وعندما يقف العارفُ على هذا المشهد الإلهي الذي تُطوى فيه المسافات وتجتمع الحدود، يكون كله أذنًا تسمَّع تسبيح الموجودات ونجواها مع خالقها، فيدرك حقيقة قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٤٤]. فإذا نظر الصوفي في معنى هذه الآية القرآنية الكريمة، أدرك أن خرير الماء تسبيحٌ، وهديل الحمام تسبيحٌ، وتغريد الطير تسبيحٌ، وصمت السواكن تسبيح للخالق عزَّ وجلَّ.

ويقرأ الصوفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فيعرف أنه ما من موجودٍ إلا وهو مجبولٌ على عبادة الخالق ومفطور على طاعته. ونسأل الجيلي في ذلك، فنراه يؤكد أنه لا يوجد مخلوقٌ إلا وهو يعبد الله: إما بحاله، أو بمقاله، أو بفعاله.. أو بذاته وصفاته! فكلُّ إنسٍ عنده وكل جانٍّ، بل كلُّ ما في الوجود: عابدٌ لله بالضرورة! طيب، فما بال الأمر بالنسبة للملاحدة والزنادقة والخارجين عن دين الحق من أهل الأهواء والملل والنحل؟ يقول الجيلي: كلهم عابد لله، والله تعالى يهدي ويضل، فلا بد من ظهور تجليات الهداية والضلال في خَلْقه. فكما يجب ظهور أثر اسمه تعالى «المُنْعِم» يجب كذلك ظهور أثر اسمه المنتقم. أما اختلاف عبادات أهل الديانات، فيرجع إلى اختلاف مقتضيات الأسماء والصفات الإلهية، فالله تعالى يقول: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾[البقرة: ٢١٣]؛ يعني أنهم مَجبولون على عبادته من حيث الفطرة الأصلية التي فطر الله الناس عليها، ثم بعث الله النبيين مبشِّرين ومنذرين ليعبده مَنْ اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي، وليعبده مَنْ خالف الرسل من حيث هو (تعالى) المضلٍّ لمن يشاء.. فاختلف الناس وافترقت الملل، حين استمسكت كُلُّ طائفة بما اعتقدت أنه الصواب الوحيد واليقين الفريد.

وحسبما يرى الجيلي فإن بعض ذرية آدم، انشغلوا من بعده بالدنيا ولذاتها الفانية، فغفلوا عن فحوى الوقائع الإلهية التي جرت مع آدم، ونسي كُلٌّ منهم ذِكْرَ الرب واتبع هواه فكان أمره فُرُطًا. وهؤلاء امتد بهم الزمان جيلًا بعد جيل حتى غفلوا عن الله

وأنكروه، مع أنه متجلٍّ في الكون كله، فكانوا هم (الكفّار).. لأن الكفر في اللغة والمفهوم الصوفي، هو «الإخفاء» ويدلُّ على ذلك ويؤكده، الآيةُ القرآنية التي تشير إلى المزارعين الذين يدفنون البذور في الأرض، فتسميهم الكفار ﴿أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾ [الحديد: ٢٠]. وقد ذهبت جماعةٌ من ذرية آدم إلى عبادة الأوثان، لأنها تذكِّرهم بالإله. لكنهم بعد حينٍ من الدهر توجَّهوا بالعبادة إلى صورة الوثن، ونسوا أن سابقيهم كانوا يتقربون بذلك إلى الله زُلْفَى، فبلغ من جهل المتأخرين منهم، أنهم اعتقدوا أن الله (تعالى) هو ذلك الوثن أو الصنم.. وجماعةٌ أخرى من البشر قالت إن عبادة الأوثان لا تضرُّ ولا تنفع، فالأَوْلى أن يعبدوا ما يضرُّهم وينفعهم، وظنوا أن هذا الضرر والنفع من شأن الكواكب السبعة (زحل، المُشْتَرِي، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر) فصارت هذه «الكواكب» عندهم هي المعبود! وهؤلاء هم «الصابئة» أو عَبَدة الكواكب والنجوم.. وآخرون من بني آدم انبهروا بقدرة العقل الإنساني فاتبعوه، ومضوا في قياس الأمور بعقولهم، فوجدوا أن عبادة الأوثان سفاهةٌ، وعبادة النجوم تخيلٌ. ونظروا في الوجود بعقولهم، فانتهوا إلى أن هناك طبائع أربعة هي أصل الوجود، والعالم مركب من هذه الطبائع (الحرارة، البرودة، اليبوسة، الرطوبة) فإذا كانت هذه الطبائع هي أصل العالم، فالعبادة للأصل أَوْلَى؛ ولذا عبدوا عناصر الطبيعة! وهؤلاء هم «الطبائعية» من قدماء الفلاسفة.

وآخرون ذهبوا إلى عبادة «النور والظلمة» حين وجدوا أن عبادة النور وحده، تضييعٌ للجانب الآخر وهو الظلمة. والعالم يتصارع فيه النورُ والظلام، كمبدأين متساويَيْن، فعبدوا النور المطلق وسموه (يزدان) وعبدوا الظلمة المطلقة وسموها (أهرِمَن) وهؤلاء هم الثنوية أو الزنادقة.. ثم ذهبت طائفة من البشر إلى الاعتقاد في أن النار هي أصل الوجود، وقالوا إن مبنى الحياة على الحرارة الغريزية في كل حَيٍّ، والنار هي أصلُ الحرارة، فهي أولى بالتقديس والتبجيل! فعبدوا النار، وسُموا المجوس.. ومن البشر جماعةٌ تأمَّلت في أحوال الحياة، وأمعنوا النظر فوجدوا أنه ما ثَمَّ إلا أرحام تدفع وأرض تبلع، ووجدوا أن الدهر يسير من الأزل إلى الأبد كأعمى ضلَّ وجهته؛ فتركوا العبادة كلها! وهؤلاء هم الدهريون أو الملاحدة.

وحسبما يرى عبد الكريم الجيلي، فإن أهلَ هذه الطوائف وغيرها من أهل الأهواء والبدع والنِّحل، منهم مَنْ هو في الجنة ومَنْ هو في النار. ففي الزمان السحيق وفي النواحي التي لم تصل إليها دعوة الرسل، كان هناك دومًا مَنْ يفعلون الخير وهم فريق الجنة، ومَنْ يفعلون الشرَّ وهم أهل النار. وفاعلُ الخير في هذه الطوائف يتوافق مع الفطرة الأصلية التي فطر الله الناس عليها. وفاعل الشر يقترف ما لا تقبله الفطرة وتكرهه النفوس وتتألم له الأرواح، ولذلك يكون الثواب والعقاب حسبما تقتضيه الفطرة.. فأما بعد نزول الشرائع، فالحساب يكون على مقتضى ما أمر الله به وما نهى عنه في هذه الشريعة أو تلك.

لكننا إذا نظرنا في تعدد الديانات غير السماوية وفي حقيقة هذه الديانات وأحوال أهلها، وجدناهم جميعًا يعبدون الله تعالى على الحقيقة. فقد خلق الله تعالى هذه الأقوام للعبادة، وما خلقهم ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ولكن تعدَّدت أشكالُ العبادة حتى تظهرَ حقائق الأسماء والصفات الإلهية، فيكون سبحانه وتعالى متجليًا على جميع خلقه. فهؤلاء من (عبدة الأوثان) إنما عبدوا الله في الوثن الذي له يسجدون، وإن ظنوا بأن الوثن هو الإله، فإن ظنَّهم هذا لا يغير من حقيقة أن الله تعالى موجود في كل ذرة من ذرات الموجودات، وأنه سبحانه وتعالى ظاهرٌ في كل الأشياء، ومتجلٍ على كل الجهات. فلما شعر الوثنيون بوجوده تعالى في الوثن الذي هو من خلقه تعالى، عبدوا الله في الوثن وظنوا بأن الوثن هو صورة الإله.. والله خلقهم وخلق ما يعبدون، حسبما قال القرآنُ.

ومع أن عبدة الأوثان هم في حقيقة الأمر عابدون لله، إلا أن خطأهم يرجع إلى أن عبادتهم لله كانت «على التقيد» وليس على الإطلاق؛ فعلى الرغم من أن الوثن مظهرٌ من مظاهر أسمائه تعالى، التي لا يبلغها الإحصاء، فإن هؤلاء عبدوا الله (على التقيد) بهذا المظهر وحده، ولم يدركوا أن الله إنما هو مطلقٌ في كل المظاهر، ومتجلٍ في كل الموجودات. فقيدوا الله سبحانه وتعالى في صورةٍ واحدةٍ من صور تجلياته التي لا يحصيها الحصر، وهو خطأ منهم، لكنه لا يخرج بهم حسبما يرى الجيلي، عن كونهم قد عبدوا الله وسبَّحوا له.

والقوم الآخرون (الصابئة) الذين عبدوا الكواكب، كانوا يعبدون الله من حيث الأسماء الحسنى، التي هي لله سبحانه وتعالى على الحقيقة. فما (الشمس) إلا مظهر اسمه تعالى (الله) فالشمس تمدُّ بنورها جميع الكواكب، مثلما يمد اسمه (الله) جميع الأسماء الإلهية بحقائقها. والقمر هو مظهر اسمه تعالى (الرحمن) لأن القمر يتلقَّى نور الشمس ويظهره ليلًا[1]، مثلما الرحمانية هي المظهر الأعظم والمجلي الأكمل الأَعَمُّ للألوهية. والكوكب الثالث من الكواكب السبعة التي عبدوها، وهو المُشْتَرِي، هو مظهر اسمه تعالى (الربّ) لأن المُشْتَرِي أسعد وأشمل كوكب في السماء، والربوبيةُ شاملةٌ لكمال الكبرياء الإلهية لاقتضاء الربوبية للمَرْبوب[2]. وكوكب (زحل) هو مظهر الواحدية، فكما يحيط فلك زحل بجميع الأفلاك التي تحت حيطته، يحيط اسمه تعالى (الواحد) بما تحته من جميع الأسماء والصفات الإلهية؛ وكما أن زحل هو أول الكواكب السبعة من حيث الترتيب، فكذلك الواحدية هي أول تنزل من تنزلات الأسماءُ والصفات الإلهية. وأما المريخ فهو مظهر القدرة، لأنه كما يقول الجيلي «النجم المختص بالأفعال القهارية» وكوكب الزهرة مظهر الإرادة لأنه سريع التقلُّب في نفسه، وكذلك الحق تعالى يريد في كل آنٍ شيئًا، وكل يوم هو في شأن. والكوكب السابع (عطارد) هو مظهر للعلم الإلهي ومجلى لاسمه تعالى (العليم) ولهذا لُقِّبَ كوكب عطارد بكاتب الأفلاك.. وبقية الكواكب التي يعرفها الناس، هي مظاهر لأسمائه الحسنى التي تحت الإحصاء. وأما ما لا يُعلم من الكواكب الباقية، فإنها مظاهر أخرى لأسمائه تعالى التي لا يبلغها الحصر.

وعلى هذا النحو، يتتبع عبد الكريم الجيلي الديانات المختلفة، المتخالفة، فيرى أن جوهرها الأصلي هو المتعلق بالله. وأفعال أصحابها هي أشكالٌ مِنْ (تسبيح) البشر للإله، على اعتبار أن كُلَّ شيء في الوجود يسبِّح لله، ولكن عقولنا ذهلت عن تسبيحهم لوقوعها على ظاهر التسبيح، وليس على حقيقته البعيدة.

---

(١) هذا نص كلام الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» واللافت للنظر هنا، أنه وهو المتوفى قبل ستة قرون من الزمان، كان واعيًا بالحقيقة العلمية التي نعرفها الآن.. وهي أن نور القمر انعكاسٌ لضوء الشمس.

(٢) يقصد أن شرط «الربوبية» وجود المربوب، الذي يصير بوجوده «الربُّ» ربًّا.

واليهود وإن كانوا من عُبّاد الله على الحقيقة، إلا أنهم في ظاهر الأمر ضالون، لأنهم أخفوا بعضًا من أصول الشريعة التي نزلت عليهم، حين جاء موسى بالألواح، واستبقوا فقط ما اعتقدوا أنه في مصلحتهم. فكانوا هم الضالين بظواهرهم، المسبِّحين لله ببواطنهم وحقيقة ديانتهم.. وكذلك المسيحيون الذين أخطئوا بقولهم: ﴿ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ﴾ [المائدة: ١٧]، ولو قالوا إن المسيح هو الله لما كانوا مخطئين في الظاهر، لأن الله المحيط والمتجلِّي بكل شيء ولا يمكن لشيء واحدٍ أن يحدَّه، فلا يصحُّ أن يقال إن الله هو كذا أو كذا، لأن الله تعالى هو كل شيء.. وكل شيء يدلُّ عليه، لكنه لا يحيط به.

وقد كنت أود استكمال هذا الكلام، ببيان الرؤية الصوفية لليهودية والمسيحية تفصيلًا، وكيف تطرَّق «الخطأ في الفهم» إلى أذهان الناس بصدد هاتين الديانتين، مع أن جوهر الديانتين في الأصل صحيح.. لكن المقام يضيق عن ذلك، وأفهام الناس، فلنقتصر على هذا القدر السابق ذكره. ومن أراد معرفة المزيد فليرجع إلى مؤلفات ابن عربي، وخصوصًا (فصوص الحِكَم) وإلى مؤلفات عبد الكريم الجيلي، وخصوصًا: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل.

حقيقةُ العبادات

لا يختلف اثنان في أن أخلاقيات الناس صارت تتهاوى، وقد تنهار تمامًا، مثلما تنهار العماراتُ الكبيرةُ فجأة فلا يكون سقوطها إلا مروِّعًا.. إلا مروِّعًا.. أتذكرُ هنا عبارة الفيلسوف الألماني الشهير «كانط» حيث يقول: الدينُ والأخلاقُ بناياتٌ ضخمةٌ في المجتمع الإنساني، عسيرٌ رفعها إذا هَوَت، وسقوطها لا يكون إلا مروِّعًا.

هل يشكُّ أحدٌ في التدهور السلوكي الذي عَمَّ بلادنا وطَمَّ، وجَلَب الهمَّ؟ إذن، على هذا الشاكِّ كي يتأكد من حجم الكارثة الاجتماعية في مصر، أن يمرَّ في شوارعنا ساعةً واحدةً ليرى ما صرنا نسميه «قِلة الذوق» وما نسميه «التناحة والبجاحة» وما نسميه «الصياعة» وهو عينُ ما أسميه بالعربية الفصيحة: انعدام الآداب، وانهيار

السلوكيات العامة، والوضاعة.. لكنها على أيِّ حالٍ بلادنا، وليس لنا بديل عنها، فلا بد لنا من حَلٍّ.

ما الحلُّ؟ نسألُ في ذلك فقيهًا ضليعًا في أمور الشريعة، أو قَسًّا لطيفًا يدعو الناس لملكوت السماء (ونحن فيما يُقال: أكثر شعوب العالم تديُّنًا) فيقولان من فورهما ومن دون تفكير، إنهما يبذلان كُلَّ ما يستطيعان. فها هي القنوات الفضائية تنهمر على الناس بمواعظ الدعاة ودروس المحبة، وها هي المساجدُ عامرةٌ في أيام الجُمَع مثلما تعمر الكنائسُ أيام الآحاد، وها هم أئمة المتأسلمين وأقطاب المتأقبطين يتنازعون فيما بينهم سرًّا وجهرًا، لإعلاء النهج الإلهي القويم ولإثبات أن رجال الدين هم حقًّا قادة الرأي في المجتمع الإنساني السليم. لكن السلوكيات العامة، تظلُّ تزداد تدهورًا كل يوم، على الرغم مما يفعله هؤلاء الناطقون باسم الله أو بلسان المسيح، وأولئك الموقِّعون عن ربِّ العالمين.

ما الحلُّ؟ نسألُ السياسيَّ والفيلسوف، فيزعق الأولُ منهما قائلًا إنه يرفع لواء «الإصلاح» ويتغنَّى بمفرداته منذ سنوات، من دون جدوى، وما باليد من بعد ذلك أيُّ حيلة.. والفيلسوف لن يجيب إلا بعد ما يتفكَّر طويلًا، وقد يتفكَّر ثم لا يجيب، وإذا أجاب فسوف تكون إجابته: ما المقصودُ بالسؤال، وما الحلُّ في ماذا؟ إن تحديد المشكلة هو أول خطوات فهمها الضروري لحلِّها، وقد صار المجتمعُ المصريُّ من زاوية النظر الفلسفية مهووسًا، ولا مجال للتفلسُف في غمرة هذا الهوس المعاصر وطغيان السطحية والمظهرية والبهلوانية المسماة باللسان المصري المعاصر «الفهلوة». وسوف يضيف الفيلسوف قبل أن يعود إلى تأملاته التي لا تنتهي، أن الواقع المعاصر المضطرب يحول اضطرابه دون إعمال المنطق والتوسُّل بالتفلسُف.

ما الحلُّ؟ نسأل الصوفي فيقول إن الحلَّ في العبادة الحقَّة، ولكنْ لهذا الأمر تبيانٌ لا بد منه، وبيانٌ لا غنى عنه. طيب، فلنقترب من هذه الرؤية، لاستكشاف حقيقة العبادات عند الصوفية والتعرُّفِ على آفاقها الرحبة.. ولكن لا بد لنا قبل استعراض الرؤية الصوفية للعبادات ولفروض الشريعة، أن نورد إشاراتٍ تمهيديةً لهذه المسألة

الدقيقة. فمن ذلك أن الأمثلة التي سنذكرها فيما يلي، مستقاةٌ من قواعد الإسلام الخمس (الشرعية) ولكنها تقبل الانطباق والتعميم على أي عبادةٍ كانت. ومن ذلك أن الصوفي مهما بلغ مقامه وعمقت فلسفته، يظل حريصًا على إقامة جدار الشريعة وفروضها، فلا يقول بسقوط الأحكام والتكاليف الشرعية، وإلا أسقطه قوله من إطار التصوف. ولذلك يقول الصوفية: لا حقيقة بلا شريعة.

ومن هذه الإشارات التمهيدية، المهمة، أن الرؤية الصوفية لحقيقة العبادات لم تظهر فجأة عند صوفيٍّ بعينه، وإنما تطوَّرت هذه الرؤية حتى بلغت صورتها الأخيرة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (المتوفى ٦٣٨ هجرية) ومعاصره الشاعر الصوفي الشهير عمر بن الفارض (المتوفى ٦٣٢ هجرية) والمتصوِّف العارم عبد الكريم الجيلي (المتوفى ٩٢٨ هجرية).. ولكن تُروى أقوال وحكايات عن الصوفية المبكرين، تدل على إدراكهم المبكر لحقيقةٍ دقيقةٍ مفادها أن العبادة لا تتوقف على ظاهر الأداء، وإنما على عمق الأثر الذي تحدثه هذه الفريضة الدينية أو تلك، ولذلك يُحكى أن شيخًا صوفيًّا من هؤلاء المبكرين، اقتضى علاجه من عطبٍ بساقه (غانغرينا) أن تقطع هذه الساق المعطوبة، وكانوا يخشون عليه من صدمة الألم. فطلب من معالجيه قَطْع ساقه أثناء صلاته؛ لأنه يكون آنذاك في استغراقٍ كاملٍ، وغيبةٍ تامة عن الحسِّ.. فنجح الأمر.

والإشارة الأخيرة هنا، هي أن حقيقة (باطن) العبادة أو الفريضة، لا يمكن أن تنوب عن ظاهرها. بمعنى أن حقائق العبادات التي سنعرض لها فيما يلي، من واقع كلام رجال التصوف، هي قيمةٌ مضافة إلى الأصل، بحيث لا يمكن القول بأن المعنى الصوفي لهذه الشعيرة الشرعية أو تلك، بديلٌ عن المفهوم الفقهي لها.. فالباطن (التصوف) والظاهر (الفقه) يتكاملان، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر.

وكما هو معروف، فإن الصلاة في الإسلام هي الركن الأول من أركان العبادة، وهي الفرض الذي إن أقامه العبد فقد أقام الدين. ويعرف العامةُ والخاصةُ أن الصلاة لا بد أن يتقدَّمها تطهُّر بالوضوء، ثم تكون بعده الصلوات الخمس بنوافلها المستفادة

من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام.. وللصوفية رؤية خاصة للصلاة، عمادها الذوق وقوامها التحقيق، فالصوفي إن نوى أداء فرض الصلاة، فالنية عنده هي الإقرار بوحدانية الواحد عزَّ وجلَّ، وإقامةُ الصلاة إشارةٌ ذوقيةٌ إلى «إقامة ناموس الواحدية» وإلى خضوع المخلوق لعزة الخالق.. وفي ذلك يقول الجيلي:

أُصَلِّي إذَا صَلَّى الأنَامُ وإنَّما صَلاتي بأنِّي لاعتِزازِك خَاضِعُ

فإذا شرع الصوفي في التطهُّر بالوضوء، انتبه إلى أن الوضوء هو تطهير للقلب من النقائص الكونية والآفات الدنيوية. وكون التطهر والوضوء بالماء، هو إشارةٌ إلى أن هذه النقائص لا تزول إلا بأن يحيا الإنسان حياة جديدة، لأن الماء هو «سر الحياة» الذي خلق الله منه كُلَّ شيءٍ حيٍّ. واستقبالُ القبلة هو عند الصوفي إشارةٌ إلى توجيه همته إلى الحق تعالى، ونيَّة الصلاة، تشير عنده إلى انعقاد قلب المصلِّي على هذا التوجُّه.. ثم يقول المصلِّي (الله أكبر) فتكون تكبيرة الإحرام هذه إشارةٌ إلى أن الجناب الإلهي أكبر من كل ما سواه، بل هو لا يُقرن بغيره، ويكون هذا إيذانًا بموت «الشِّرك» الذي يخيِّل للإنسان أن خيرَه وشرَّه في قدرة أحد المخلوقات. فالصوفي المتذوق يدرك عند تكبيرة الإحرام، أن الله واسع محيط، وأنه تعالى أكبر من كل خلقه، وفي هذا قمة الاستغراق في عظمة الخالق.

ثم تأتي قراءة الفاتحة لتشير إلى الإنسان بأنه هو (فاتحة) الوجود كله، ومظهر لبداية تجلِّي العلم الإلهي الذي علَّمه الله لآدم عليه السلام، ورفع به قَدْره فوق قَدْر الملائكة. ولهذا أمر الله تعالى ملائكته بالسجود لآدم، فسجدوا، لأنه كان فاتحة الأسرار الربانية المودعة في النشأة الإنسانية.. ثم يكون ركوع المصلِّي إشارةً إلى انقطاع نظره عن كل الموجودات الكونية، التي تكون آنذاك قد انعدمت تحت سلطان التجلِّي الإلهي في الكون. فالإنسان إذا ما انشغل بالله، واستغرق في تأمل مظاهر جماله وجلاله وكماله، لا يقدر آنذاك على الالتفات لشيء من هذه الموجودات الكونية؛ إذ يكون انشغاله بربِّه قد ملك عليه قلبه، بحيث لا يُبقي مكانًا للأغيار.. والقيامُ إشارةٌ إلى وصول العبد إلى مقام (البقاء) وهو مقام صوفي رفيع، يبقى فيه

العبد مع الله بكل شعوره ويرتفع عن المحسوسات بكل مشاعره، فيكون في هذا الوقت بالله ولله ومع الله، ولهذا يقول في قيامه «سمع الله لمن حمده» وكأنه يخبر عن حال الله بنفسه كما لو كان خليفته في الأرض. وبعدها يسجد العبد لخالقه، وما سجوده إلا إقراره بالفناء عن الدنيا استعدادًا للبقاء مع الله.. ويختتم المصلِّي صلاته بالتحيّات، وهي عند المتذوِّق إشارةٌ إلى الكمال الإلهي الذي أودعه الله في نبيه عليه الصلاة والسلام، فهي ثناءٌ على النبي وثناءٌ على عباد الله الصالحين الذين لا تكتب لهم (الولاية) إلا باتباع النبي، والتأدب بأدبه.. وهذا المعنى الذوقي للصلاة مضافٌ إلى شكلها الظاهر، فالأمر فيما ذكرناه أمرُ شعورٍ وتذوق وليس أمرَ تعديلٍ وتشريع. فمن أقام الصلاة على معناها الظاهر فهو مسلم، ومن أقامها بشكلها الظاهر متذوقًا لمعناها العميق، فهذا هو الصوفي المسلم.

وبعد المعاني العميقة للوضوء والصلاة، يكشف لنا أهلُ التصوف عن حقائق ركنٍ ثانٍ من أركان العبادة في الإسلام، فيتوّغلون في معاني (الزكاة) ولطائفها الروحية. وفي ذلك، يُحكى في كتب التاريخ أن رجلًا كان ينهى عن مجالسة الصوفي المسلم أبي بكر الشِّبلي (صديق الحلاج، المتوفى ٣٣٤ هجرية) أو الاستماع إلى كلامه، فقد كان هذا الرجل يظن في «الشِّبلي» الجهل وقلة التبصُّر، رغم مقامه بين الصوفية. جاء هذا الرجل يومًا، وسأل الشبليَّ بقصد إحراجه قائلًا: كم يجب في زكاة خمسٍ من الإبل؟ فقال الشبلي من فوره: شاة في واجب الأمر، وفيما يلزمنا نحن كلها! ويبدو أن هذا الردَّ الذوقي الذي قاله «الشبلي» لم يعجب السائل فاستنكر عليه قائلًا: ألك إمامٌ أخذت منه هذا؟ قال الشبلي: نعم، أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حيث خرج عن ماله كله فقال له النبي: ما خلَّفت لعيالك؟ فقال: الله ورسوله.

فإذا عرَّجنا نحو أذواق الصوفية الكبار من أمثال ابن عربي وعبد الكريم الجيلي، في الزكاة، وجدنا الجيلي يبدأ بيان حقيقتها بقوله إن الزكاة «هي التزكي بإيثار الحق على الخلق» فالصوفي يعرف أن أداء فرض الزكاة هو في حقيقته (تزكِّي) يؤثر فيه الإنسان أمر الحق تعالى، على حُبِّ المال وغيره من الموجودات. وهذا يوضح

المعنى الذي طالما أشار إليه الصوفية، وهو حرص المتصوِّف على لفظ الدنيا من قلبه، حتى وإن كان بيده منها بعض حطامها فهو يخرجها من قلبه، ليحلَّ مكانها حُبٌّ صادقٌ لله عزَّ وجلَّ. وفوق هذا المقام مقامٌ أعلى، تكون فيه الزكاة إشارة إلى التزكِّي بشهود الحق تعالى على الخلق، بمعنى أن يُؤثر العبد شهود ربه على شهود سواه. وكون مقدار الزكاة هو نسبة واحدٍ إلى أربعين مما يملكه الإنسان، فذلك لأن الوجود له أربعون مرتبة، وهي المراتب التي ذكرها الجيلي في كتابه (الكهف والرقيم) وفي كتابه (مراتب الوجود).

والصوم في الإسلام هو الامتناع عن الطعام والشراب والنكاح طيلة النهار في شهر رمضان، وذلك ما يفعله المسلم عمومًا، لكن المسلم الصوفي يتذوق معنى الصوم فيرى فيه امتناعًا عن استعمال المقتضيات البشرية، للاتصاف بصفات الربوبية. فالحديث النبوي الذي يعتمد عليه الصوفية يقول: «إن لله مائة خُلُق وسبعة عشر خُلقًا، من أتاه بخلق منها دخل الجنة» والتخلُّق بأخلاق الله تعالى هو الاتصاف بذلك، بحيث يكفُّ العبد عن استعمال المقتضيات البشرية، فتظهر حينذاك الصفات الإلهية، فيتبدل البخل الذي هو صفة بشرية إلى الكرم الذي هو صفة إلهية، ويصير الطيش حلمًا، والقسوة رحمةً، والأنانية عطاءً. وعلى هذا النحو، تذهب الأخلاق السيئة وتأتي الأخلاق الكريمة وهو ما يُعرف في المصطلح الصوفي باسم (التخلِّي والتحلِّي) الهادف إلى ملء قلب العبد بالرب، حسبما رُوي عن الصوفي الشهير أبي القاسم الجُنيد (شيخ الطائفة) عندما سُئِل عن المعرفة والعارف، فقال: لونُ الماء، لونُ إنائه.. ويقول عبد الكريم الجيلي إن الحكمة في أن الصوم هو شهر واحد في السنة، أن الإنسان مقدر عليه أن يعود لمقتضيات البشرية ما دام هو في الحياة الدنيا، فهو لا يتخلص من هذه المقتضيات إلا بالموت. ولذلك فقد جعل الحق تعالى مدة الصوم شهرًا، حتى يكون ذلك إشارة إلى رجوع الإنسان إلى طبيعته البشرية، التي هي مجال الجهاد. جهاد النفس.. وهو الجهادُ الأجهدُ، الأكثرُ مشقة، الأطولُ مدة.

وللصوفية نظرة ذوقية عميقة لمناسك (الحج) الذي افترضه الله على المسلم الذي استطاع إليه سبيلا، حسبما جاء في آي القرآن.. وفي الحج يبدأ المسلم بالإحرام،

فيرى الصوفي المسلم فيه إحرامًا عن شهود المخلوقات، في إشارة واضحةٍ لتعلُّق قلبه بالخالق، ثم «ترك المخيط» إشارة إلى تجرُّده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة، وفق ما يعرف عند الصوفية بالتخلية والتحلية، بمعنى تخلِّي النفس عن الصفات الرديئة حتى تكون في حال الصفاء، فتقبل الصفات المحمودة وتتحلَّى بها. وفي رحلة الحج الذوقية يكون «ترك حَلْق الرأس» هو ترك التعلُّق بالرياسة الدنيوية وسُلطة المتسلِّط، ويكون «ترك تقليم الأظافر» هو الخضوع إلى الأصل، و«ترك النكاح» هو التعفُّف عن شهوات البدن والتخفُّف من التصرف في أمور الدنيا.. فإذا طاف الحجيج بالبيت الحرام سبع مرات، فذلك عند الصوفي إشارة إلى الصفات السبع الإلهية (الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام) ولما كانت هذه الصفات سبعًا، كان الطواف بالكعبة سبع مرات. والصلاة بعد الطواف إشارة إلى ظهور (أحدية) الخالق، وقيام ناموسها في الوجود. وماءُ زمزم يشير إلى علوم الحقائق، التي تتجلَّى على قلب المؤمن الصادق في مقام الولاية الروحية، فيصير قلبه شبيهًا بمرآة تنطبع على صفحاتها المعارف الإلهية في شكل إلهامات وفيوضات نورانية. و«الصَّفا» إشارة إلى تصفية النفس في صفاتها الخلقية التي تصل إلى الصفاء، و«المروة» إشارة إلى الارتواء من شراب معارف الأسماء والصفات الإلهية.

كما نرى الجيلي وسابقيه من صوفية المسلمين، وهم يفرِّقون بين معانٍ ثلاثة: العبادة، والعبودية، والعبودة. فالعبادة هي صدور أعمال البر من العبد متطلِّعًا لثواب الطاعة، وذلك مقام عامة المسلمين الذين يقفون عند حدود الله ويجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وطائر عبادتهم يطير بجناحَي الخوف والرجاء. الخوف من عقاب الله وناره، والرجاء في ثواب الله وجنَّته. أما العبودية لله، فهي أن تصدر أعمال البر والإحسان من العبد دون الطمع في الثواب، وبلا خوفٍ من العقاب، حيث يكون العمل خالصًا لله الذي فاضت نعمه على كل الموجودات. والعبد هنا يفعل الخير خالصًا لوجه مولاه عزَّ وجلَّ، ويجتنب الإثم حياءً وخجلًا من ربِّه.. والعبودة هي أعلى المعاني الثلاثة مقامًا، فهي عبارة عن العمل بالله وفقًا للحديث القدسي:

«لا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها». فالعبد هنا يصير في مقام العبودة حيث يسمع بالله، ويبصر بالله، وتكون له فِراسةُ المؤمن الذي يقول الحديث الشريف إنه «يرى بنور الله..»، ولن أستطيع تفصيل الأمور بأكثر من ذلك، فلنتوقف عند هذا الحدّ.

صوفيةُ الفنّ وفنونُ الصوفية

التطهُّرُ هو أهمُّ أهداف الفن. هذا ما كان يقوله الفيلسوف اليوناني الشهير «أرسطو» الذي كان يؤكِّد أن للفن أهدافًا متفاوتة القيمة، منها «التسلية والترفيه» ومنها «شغل أوقات الفراغ مع الشعور بلذة جمالية» ومنها «التقمُّص الوجداني» الذي يستغرق فيه متذوِّقُ الفن في العمل الفني حتى يغيب عن ذاته هُنيهةً من الوقت. والعمل الفني عند أرسطو قد يحقق هذه الأهداف جميعًا، وقد يحقق منها هدفين أو أكثر، أو يقتصر على هدف واحد (باستثناء التسلية والترفيه) ولكن يبقى الهدف الأسمى للفن، هو التطهر.

ما التطهُّر؟ إنه التَّسامي فوق الحسيات وصولًا إلى استكشاف المعنى العميق الكامن وراء الظاهر الحسي. وما التصوف؟ إنه التعالي بالإحساس الديني فوق الأشكال الظاهرية للعبادة، وصولًا إلى معنى عميق للعلاقة بين الإنسان والله. ومن هنا، ندرك أن الفن والتصوف أمران متلازمان.. هذا إجمالٌ للأمر، وللأمر تفصيلٌ فيما يلي بيانه:

يميل الإنسانُ بطبعه إلى الفن، ولذلك نرى البدائيين قد رسموا على جدران الكهوف رسومًا للحيوانات وللنساء الحبالى، قبل ما يقرب من مليون سنة، وما علينا هنا من تأكيد التوراة أن الله خلق آدم قبل سبعة آلاف سنة فقط. وفي رسوم الكهوف تعبيرٌ أولٌ عن اندهاش الإنسان المبكر بالوجود، وبمظاهر الحياة المختلفة، وبانبثاق الكائن الإنساني من أرحام النساء بعد الحَبَل. ولم يكن البدائيون يدركون أن «الحَبَل» هو ثمرة الالتقاء الحسي بين الرجل والمرأة، ولذلك نظروا إلى امتلاء بطون الحوامل ثم ولادتهن، على اعتبار أنه عملٌ سحري عجيب يؤدِّي إلى تقديس الأنوثة، ويدعو

إلى انطلاق الخيال الإنساني في هذه الحالة السحرية التي تشغل البال، وتدفع اليد إلى رسم هذه الحالة العجيبة.

الخيال إذن، هو أحد الدوافع المهمة لإنتاج العمل الفني، سواء كان هذا العمل بدائيًا بسيطًا من نوع رسوم الكهوف وتماثيل الأم المقدسة، أم كان معاصرًا ومعقَّدًا مثل لوحة «جورنيكا» لبيكاسو أو «الزرافة المحترقة» لسلفادور دالي. مع ملاحظة أن شرط الخيال ليس مقصورًا على الرسم أو الفنون التشكيلية، بل هو أمرٌ لازمٌ لكل فنٍّ، ولا يمكن أن يصير العملُ فنيًا إذا افتقر إلى الخيال. ففي الشعر خيالٌ (الصورة الشعرية) وفي العمل المسرحي خيال (الحالة المسرحية) وفي الغناء والموسيقى والعمارة خيالٌ. بل قيل إن «العمارة» هي أسمى الفنون وأعلاها، لأنها بحسب تعريف شليجل: موسيقى تجسَّدت! والموسيقى حسبما قال الفيلسوف الألماني شوبنهور، هي أعلى الفنون تجريدًا وتخيلًا، ولذلك يطمح كل فن إلى أن يكون (مجرَّدًا) وخياليًا مثل الموسيقى.. المهم هنا، أن الفن قرينُ الخيال، ونتاجٌ له.

وقد أكَّد الصوفية المسلمون منذ وقت مبكر، أن الخيال هو أصل العالم والوجود. وهناك دراسةٌ صوفيةٌ شهيرةٌ قام بها المستشرق الفرنسي المعروف «هنري كوربان» عنوانها: الخيال الخلاَّق عند محيي الدين بن عربي (وهي مترجمةٌ إلى العربية عن أصلها الفرنسي)، وقد استقصى فيها الكلام عن الرؤية المبهرة التي قدَّمها الشيخ الأكبر «ابن عربي» عن الخيال من المنظور الصوفي، والدور الذي يمثله في الوجود. وهو الدور الذي سوف يلخصه عبد الكريم الجيلي لاحقًا، في قوله: ألا إن الوجود خيالٌ في خيالٍ في خيال. وهي العبارة التي شرحها الشيخ عبد الغني النابلسي شرحًا مطولًا، أبان فيه عن مستويات الخيال التي يتراكب بعضها فوق بعض، في الوعي الإنساني بالعالم.. وللأسف، لا يزال هذا (الشرح) مخطوطًا لم يُنشر حتى اليوم، مثل غالبية نصوص الصوفية.

والفن كان يرتبط دومًا بالدين، وكان في بعض الأحيان يرتبط بالأخلاق. بل يقول المتخصِّصون في الاستطيقا (علم الجمال) إن الفنون الأولى للبشرية كانت في المقام

الأول تعبيرًا عن بدء ظهور العاطفة الدينية، فالأصنام التي عكف عليها الناس قديمًا يتعبدونها، كانت أصلًا تماثيل ضخمة لبشر أو لكائنات حية، ثم صيَّرتها الضخامة (الفنية) معبودات؛ ولذلك لا يمكن الشك في الأصول الدينية العميقة لفن النحت. بل ولفنونٍ أخرى نشأت في حضن الدين، فالرقص مثلًا كان في بدايته طقسًا يمارسه الناس في المعابد تقرُّبًا إلى الآلهة زُلْفَى، والشعر كان في صورته الملحمية المبكرة نصوصًا تحكي عن الآلهة المعبودة، أو تناجيها، وهو ما نراه في أولى الملاحم الشعرية التي عرفتها الإنسانية مثل ملحمة الأنوماإيليش (حدث في الأعالي) التي عبَّر فيها السومريون القدماء عن اعتقاداتهم الدينية القائلة بأن الإلهة الأم «ننخرساج» هي أصلُ الموجودات، ومثل «الإلياذة والأوديسة» وهما الملحمتان اللتان تحكيان عن الآلهة والبشر في الوعي اليوناني القديم.. وغير ذلك كثيرٌ من الأمثلة.

والتصوف هو عمقُ العاطفة الدينية، فمن الطبيعي أن يرتبط بالفن الذي هو بطبيعته تعبير عن هذه العاطفة. ومن هنا نفهم قول مولانا جلال الدين الرومي: لا يفني في الله مَنْ لا يعرف قوة الرقص! وهو هنا يشير إلى ما نعرفه اليوم باسم «رقصة الدراويش» أو «رقصة التنورة»؛ وهي فنٌّ خاصٌّ فقد مؤخرًا معناه الصوفي، وصار عرضًا فلكلوريًّا يقدمه الراقصون في الأفراح والسفن النيلية والملاهي الليلية، حيث يدور أحدهم دورات رشيقة الحركة، حتى يرفع «التنورة» الواسعة عنه. وما المعنى الحقيقي من وراء ذلك إلا التقليد الفني القديم، المولوي (نسبةً إلى مولانا جلال الدين) الذي يدور فيه الصوفي حول نفسه في حركةٍ دائريةٍ، كحركة الكون، بحيث يستشعر الراقص أنه مركز الوجود كله. ومن ثم فإن عليه مواصلة الرقص، بقوة متصاعدة، حتى يتخلَّص من العلائق الدنيوية والارتباطات الحسية التي تمثلها تنورةُ الراقص، التي لا بد في النهاية من طرْحها بعيدًا كعلامة على التخلص من أحكام الحسِّ.

والرقص المولوي يرتبط بفنٍّ صوفيٍّ آخر، هو موسيقى الناي التي برع فيها صوفية المولوية انطلاقًا من المعنى الذي أشار إليه مولانا جلال الدين في ديوانه الشعري الهائل، المثنوي (يتألف من ستة وعشرين ألف بيت شعري) حيث ربط بين الروح

الإنساني الذي هبط من الجوار الإلهي، والبوصة التي قُطعت من منبتها فصارت نايًا، وبات كلاهما يَحِنُّ إلى أصله يقول مولانا جلال الدين في مستهل المثنوي:

استمع إلى صوت الناي، كيف يبثُّ آلام الفراق

يقول: منذ قُطعت من الغاب، والناسُ تبكي لبكائي

إنني أنشدُ صدرًا مزَّقه الحنينُ

ويرتبط الفن والتصوف برباطٍ وثيقٍ في تعلُّقهما، معًا، بفكرة المطلق. وهو ما يقودنا إلى إعادة النظر في النظرية الغربية التي قدمها «لالو» لبيان الصلة بين الحياة والعمل الفني، وهو ما قدَّمه لنا الباحث الفيلسوف د. زكريا إبراهيم في كتابه (مشكلة الفن) حيث يقول ما مفاده: يرى «لالو» أن التعبير الفني يتخذ صورًا عديدة، يقترب بعضها من الحياة أو يبتعد عنها، لكن الفن يبقى دومًا مختلفًا عن الحياة ذاتها، مرتبطًا بالواقع الاجتماعي والاستطيقي (الجمالي)؛ أي أنه دومًا غير مطلق.

وفيما أرى، فإن هذا المفكِّر «لالو» لو تفكَّر قليلًا، لأدرك أن (المطلق) الذي ينكره هو الأفق الذي يقود الإبداع، ويرفرف في الوعي عند تذوق العمل الفني؛ ولذلك مثلًا، ينبهر الغرب بفنون الشرق بصرف النظر عن القيمة الاجتماعية والجمالية، المختلفة هنا عن هناك، وما ذاك إلا لهاجس «الجمال المطلق» في نفس «الإنسان» بعامة.. وإذا كان الفن يرتبط بالجمال وبالمطلق، فإن «المشاركة الصوفية» حسبما يقول يونج، هي أساس الخبرة بالروح الجماعية التي تستتر خلف مشاعرنا الفردية والشخصية، فيكون التعلُّق والشعور الجمالي مرتبطًا بالإنسان كمفهوم عام مطلق، لا بالأفراد، مبدعين كانوا أو متذوقين للإبداع.

وللصوفية المسلمين في الجمال نظرةٌ خاصةٌ، ترى أن الوجود كله (جمالٌ مطلق) وليس فيه قبحٌ أصلًا في حقيقة الحال، لأن الوجود هو تجليات الله في الكون، والله كلُّه جمال. وبحسب الرؤية الصوفية للعالم، فإن ما نظنه قُبحًا إنما هو قبيحٌ بحسب أوهامنا، ومن زاوية نظرتنا المحدودة للأشياء، أو بالأحرى نظرتنا القاصرة عن (مشاهدة) الله في الكون.. يوضِّح لنا الصوفي العارم البديع «نجم الدين كبري» ذلك

المعنى الصوفي الدقيق، في هذه العبارة التي وردت في كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) حيث نقرأ:

«اعلمْ أن المشاهدة مشاهدتان، أدنى وأعلى. فالمشاهدة التي هي أدنى، مشاهدةُ ما تشتمل به الأرض في الغيب، لا في عالم الشهادة، من صورٍ وألوانٍ وبحارٍ ونيرانٍ ومفازات وقرى وآبار وصروح وغير ذلك. والمشاهدةُ العليا، مشاهدةُ ما تشتمل به السماء من الشمس والقمر والكواكب والبروج والمنازل وكل شيء، فلا ترَى ولا تُشَاهِدُ إلا ببعضه. لأن الجوهر لا يشاهد إلا معدنه، ولا يريد إلا معدنه، ولا يحنُّ إلا إلى معدنه. فإذا شاهدتَ سماءً أو أرضًا أو شمسًا أو كواكب أو قمرًا، فاعلمْ أنه قد زكا فيك الجزءُ من ذلك المعدن. ولا تعتقد أن السماء التي تشاهِد في الغيب، هي هذه السماء! بل في الغيب سماوات أخرى ألطف، وأخضر، وأصفى، وأنضر، بلا عَدٍّ ولا حصر. وكلَّما زدتَ صفاءً، بَدَتْ لك سماءٌ أصفى وأبهى؛ إلى أن تسير في صفاء الله، وذلك في نهاية السير. وصفاء الله لا نهاية له، فلا تعتقد أن الذي نلته ليس شيءٌ وراءه أعلى منه».

وقد اتخذ عبد الكريم الجيلي خطوةً متقدمةً على هذا الدرب، حين ذكر صراحةً في قصيدته العينية (النادرات) أن الوجود الإلهي الكامن في العالم، ليس في واقع الأمر إلا كمثل الماء في الثلجة التي قد تتخذ أشكالًا كثيرة.. يقول الجيلي مخاطبًا ربه:

تَجَلَّيْتَ فِي الأَشْيَاءِ حِينَ خَلَقْتَهَا

فَهَا هِيَ مِيطَتْ عَنْكَ فِيهَا البَرَاقِعُ

قَطَعْتَ الوَرَى مِنْ ذَاتِ نَفْسِكَ قِطْعَةً

وَلَمْ تَكُ مَوْصُولًا وَلاَ فَصْلُ قَاطِعُ

وَمَا الخَلْقُ فِي التِّمْثَالِ إلا كَثَلْجَةٍ

وَأَنْتَ بِهَا المَاءُ الَّذِي هُوَ نَابِعُ

فَمَا الثَّلْجُ فِي تَحقِيقِنا غَيرَ مَائِهِ

وَغَيْـرَان فـي حِكَـمٍ دَعَتْهَا الشَّـرَائِعُ
وَلَكِـنْ بِـذَوْبِ الثَّلْـجِ يُرْفَـعُ حُكْمُـهُ
وَيُوضَـعُ حُكْـمُ الماءِ وَالأَمْـرُ وَاقِـعُ
تَجَمَّعَـتِ الأَضْـدَادُ فِـي وَاحِـدِ البَهَـا
وَفيـهِ تَلاشَـتْ فَهـوَ عَنْهُنَّ سَـاطِـعُ
فَـكُلُّ بَهَـاءٍ فِـي مَلاحَـةِ صُـورَةٍ
عَلَـى كُلِّ قَـدٍّ شَـابهَ الغُصْـنَ يَانِـعُ
وَكُلُّ قَبِيـحٍ إنْ نَسَـبْتَ لِحُسْـنِهِ
أَتَتْكَ مَعَانِي الـحُسْـنِ فيـهِ تُسَـارِعُ
وَلا تَحْسَـبَنَّ الحُسْـنَ يُنْسَـبُ وَحْـدهُ
إِلَيْـهِ البَهَـا وَالقُبْحُ بِالـذَّاتِ رَاجِـعُ
يُكَمِّـلُ نُقْصَـانَ القَبِيـحِ جَمَالُـهُ
فَمَـا ثَـمَّ نُقْصَـانٌ وَلا ثَـمَّ بَاشِـعُ
وَيَرْفَـعُ مِقْـدَارَ الوَضِيـعِ جَلالُـهُ
إِذَا لاحَ فِيـهِ فَهـوَ لِلْوَضْـعِ رَافِـعُ
فَـلاَ تَحْتَجِـبْ عَنْـهُ لِشَـيْـنٍ بِصُـورَةٍ
فَخَلْـفَ حِجَـابِ العَيْنِ لِلْحُسْـنِ لامِـعُ
وَأطْلِـقْ عِنَـانَ الحـقِّ فِي كُلِّ مَـا تَرَى
فَتِلْـكَ تَجَلِّيَـاتُ مَـنْ هُـوَ صَانِـعُ

.. وتبقى من بعد ذلك، الإشارة إلى أن التقاء التصوف بالفن في تراثنا، قد تجلَّى على أبدع ما يكون في الأدب الروحي (الشعري والنثري) الذي بلغت فيه الرؤية الصوفية أفقًا تعبيريًّا، ما كان يمكن لغير الصوفية أن يصلوا إليه. لكن تبيان هذا الأمر يقتضي

أولًا النظر في «أزمة» العلاقة بين التصوف واللغة، أو بالأحرى المشكلة الناشئة من اصطدام التصوف واللغة، وهو الأمر الذي أدّى لظهور (شطحات الصوفية) ثم أدّى إلى ظهور النصوص الصوفية المبهرة، شعرًا ونثرًا.

حقيقة الوحدة وهرم الولاية

أشرتُ قبل قليل إلى أن الصوفية في مقامات انجذابهم إلى عالم الحضرة الإلهية، وارتقائهم عن المحسوسات والأحكام الدنيوية؛ لا يرون في الكون نقصًا ولا قبحًا، ولا يشاهدون بعين القلب إلا الجمال الإلهي متجليًا في كل شيء، مهما جَلَّ هذا الشيء أو دَقَّ. والسِّرُّ في هذه المشاهدة القلبية التي تأتي بالبصيرة، لا البصر، هو ذلك الإيمان الصوفي العميق بأن (الله) هو الجوهر الحقيقي للوجود، وما عداه من (الأغيار) ومما سواه، وَهْمٌ وتخيلٌ ومظاهرُ زائلة لا تقوم بذاتها، ويتوقف وجودها على شرط كونها تجلّيات إلهية، وفقًا لثالوث الذات الإلهية «الجمال، الكمال، الجلال» الذي يعبِّر بمجموعه الكلي عن هذه (الذات) من دون أن يقدح في وحدتها، وفي الإيمان بوحدانية الله على الرغم من تعدُّد صفاته وأسمائه الصفاتية.

ومن دقائق الحقائق الصوفية، فكرتان تميز بهما صوفية المسلمين هما: الوحدة، والولاية. وهما في واقع أمرهما مفهومان روحيان لا يمكن بدونهما فَهْم الرؤية الصوفية للكون، كما لا يمكن بدونهما الاقتراب من آفاق «النزعة الإنسانية» البديعة في التصوف الإسلامي، وهي النزعة التي عاد العالم المعاصر (المتقدم) للنظر فيها في العقود الأخيرة، أملًا في استكشاف الرؤى العميقة التي قدَّمها كبار الصوفية المسلمين من أمثال جلال الدين الرومي، ومحيي الدين بن عربي، وعبد الكريم الجيلي، وشهاب الدين السُّهروردي (المقتول) والصوفي العارم المهول، محمد بن عبد الحق بن سبعين.

ولسوف نعرض فيما يلي، لهذين الأمرين المهمَّين (الوحدة الإلهية الجامعة بين مفردات الكون، وهَرَمية الولاية الروحية) على قاعدة الإيجاز وبسط المسائل بما

يناسب السياق، من دون إغراق في المقارنات، ومن دون توغُّل في دهاليز ومفاوز المصطلحات الصوفية والرموز التي يصعب إدراك مدلولاتها على القارئ غير المتخصص. ومَنْ أراد المزيد، فعليه الرجوع إلى العَرْض الأوفى لهاتين النظريتين، في كتابي (الفكر الصوفي) الذي صدرت طبعته الأولى مع مطلع التسعينيات.

ورُبَّ متسائلٍ قد يقول معترضًا: وما الداعي أصلًا لعرض هذه الرؤى والنظريات؟ وما أهمية الكلام عن «الوحدة» أو «هرم الولاية»؟ وهل من المفيد لنا اليوم أن نعرف مثل تلك النظريات الصوفية؟ ولهذا القائل السائل المعترض (المفترض) نقول: أما الداعي للتعرُّض لذلك وعَرْضه، فهو معرفة موروثنا الفكري والروحي الذي انطمر مؤخرًا، في غمرة انهماكنا في تفاصيل الواقع المعيش، مع أن هذا الواقع المعيش لا يمكن فَهْمه على نحوٍ جيدٍ، بعيدًا عن ذلك الموروث. فالحاضر لم يطفر فجأة، وإنما هو نتاجُ موروثات تطوَّرت ببطءٍ، وشكَّلت مفاهيم كثيرة في واقعنا، غالبًا ما تغيب عنا أصولها. وبعيدًا عن تلك (الأصول) لا يمكن فهم الفروع، وفي غيبة الوعي بالماضي لا يمكن إدراك الحاضر أو استشراف إلى المستقبل.. والنظرياتُ الصوفيةُ تهمُّنا اليوم، لأنها التراث البلسمي الذي يسهم في علاج الهوس الديني الذي يؤجِّج هجيره المتعصبون الدينيون، المتأسلمون منهم والمتأقبطون، والمستهودون المعاصرون الآملون في تحقيق الوَعد التوراتي الذي لن يتحقَّق أبدًا. وهناك دواعٍ أخرى كثيرة تحدو بنا نحو الآفاق الروحية الرحيبة للتصوف، منها التخفُّف من غلواء النزعة المادية المعاصرة، ومنها الانفلات من المظهرية الدينية التي تطمر جوهر الدين بأنماط التدين. وغير ذلك من الدواعي التي يطول شرحها، ويضيق عن ذكرها المقام، فدعونا نلوِ عنان الكلام إلى الأمرين اللذَيْن يمثلان جانبًا مهمًّا من «الرؤية الصوفية للعالم» وهما الوحدة وهرم الولاية.

ما المقصود بالوحدة الإلهية؟ وما معنى «التوحيد» عند الصوفية؟ لا بد أولًا من الإشارة إلى أن بعض فلاسفة اليونان كانوا يقرِّرون أن الصلة معدومة بين الله والعالم، لأن كليهما قديمٌ، ولا أثر بينهما متبادل. وقد انتقل هذا الاعتقاد إلى بعض الإسلاميين،

فذهب العلامة الطبيب (أبو بكر الرازي) إلى القول بالقدماء الخمسة «الله، المادة، المكان، الزمان، النفس». والقول بقِدم العالم، يعني انعدام العناية الإلهية بالكون! بل يقطع الصلة بين الله والعالم. وقد قرّر فلاسفةٌ آخرون، منهم أفلاطون، أن الله هو (الصانع) وبالتالي فهو يعتني بالعالم من حيث كونه صنعته. بينما قرّر أرسطو أن الله يؤثّر في العالم، من دون أن يتأثّر به! فهو المحرِّك الأول (العاطل) الذي لا يتحرّك، لكن الموجودات تنجذب إليه فتتحرك وهو عنها غافلٌ غير مكترث. أما فلاسفة الإسكندرية، وعلى رأسهم أمونيوس ساكاس وتلميذه الأشهر أفلوطين، فقد قالوا بنظرية «الفيض» التي تقرِّر أن الوجود فيوضات متتالية الصدور عن الواحد (الله).

وفي عموم العقائد المسيحية، فإن الله قد يحلُّ في خَلْقه، مثلما هو الحال في حلول الله في المسيح. وفي عموم الاعتقادات الإسلامية، فإن الله مفارقٌ تمامًا للخَلْق، ولا تماس بينهما ولا حلول ولا اتحاد.. ولذلك، قُتل الحلاج في بغداد سنة ٣٠٩ هجرية، لأنه قال عبارات فَهِمَ منها معاصروه، أنه يعتقد بإمكان حلول الله في البشر أو اتحاده بهم (لكنه على الأرجح قُتل لأسبابٍ سياسية، بذريعةٍ وحُجةٍ شرعية).

أما «الوحدة» أي الاعتقاد بأن الله والكون شيءٌ واحدٌ، فهي فكرة تعود في أصلها إلى الديانات الهندية القديمة، وقد أشير إليها بوضوح في كتب الهندوس المقدسة المسماة الفيدا، وفي شروحها المسماة اليوبانيشاد[1]. كما ظهر «مذهب وحدة الوجود» عند عديد من الفلاسفة والمفكرين القدماء والمحدثين، منهم زينون وديدرو والفيلسوف البديع: إسبينوزا.. وعند الصوفية المسلمين، الوحدةُ هي الفكرة التي تعبِّر عنها عبارة عبد الكريم الجيلي (ما ثَمَّ إلا الله) وعبارة ابن سبعين الأندلسي

---

(١) تعني كلمة «فيدا» المعرفة أو العلم، ومقصودٌ بها إدراك حقائق الوجود. وتعد مجموعة الأسفار (الأجزاء) المسماة بالفيدا، واحدة من أقدم النصوص التي جمعت تراث الهندوس المقدس، وعقيدتهم في الخلق (ظهور الموجودات من حالة الخفاء الأول إلى العالم المحسوس).. أما «اليوبانيشاد» فهي شروح للفيدا، وتعني حرفيًا: الجلوس قرب المعلم.

(اللـه فقـط) وعبارة محيي الدين بن عربي (ما في الوجـود إلا الله) وهي عبارات دالة على أن «ما سوى الله» وَهْمٌ وخيالٌ، وأنه تعالى هو المتجلّي في كل شيء، وهو حقيقةُ كل شيء. ولذلك لا يعرف الصوفية (التكفير) لأنهم أدركوا معنى الآية القرآنية ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ [الإسراء: ٤٤]. ومن هنا قال ابن عربي بيته الشعري الشهير:

عَقَدَ الخلائقُ في الإله عقائدًا وأنا اعتقدتُ جميعَ ما عقدوه

وقد اشـترط الصوفية لإدراك هذه «الحقيقة الوجودية» أن يكون ذلك عن «شهود» وليـس نتيجة نَظَرٍ عقليٍّ أو ترتيب فلسـفي، فالصوفي يعرف «الوحدة» حين يترقّى عن أحـكام الحسّ فيشـعر قلبه باللـه، متجليًا في الموجـودات جميعها، بنـوع من الذوق الإدراكي المرتبط بالفناء. وهو المعنى الذوقي الذي أكّده الصوفي الشـهير عبد الغني النابلسي، حين قال شعرًا:

لا تَقُلْ وحدة الوجود إذا لَمْ تَفْنَ عن كُلِّ كائنٍ موجود

أمـا (القطـب) و(الإنسـان الكامـل) و(المحقِّـق) و(الحكيـم المتألّه) فهـذه كلها مسـميات لقمـة هرم الولاية، وهـي صفةٌ صوفيةٌ لمقـامٍ روحيٍّ هو الأعلى في السـلم التصاعدي لمراتب الأولياء. لكن هذا الكلام غير دقيق. فالولاية في المفهوم الصوفي تشـمل جميـع المؤمنين، ثـم تتصاعـد تدريجيًا إلى مرتبة الأوليـاء (الأبدال) والأولياء (النُّقَبـاء) والأولياء (الأقطاب) وفوق هؤلاء جميعًا من حيث المنـزلة الروحية، قطبُ الأقطـاب، وهو المسـمّى عند ابـن سـبعين (المحقِّق) وعنـد السُّـهْرَوَرْدي (الحكيم المتألّه) وعند ابن عربي والجيلي (الإنسـان الكامل) وعند غالبية الصوفية (القطب). وعلـى الرغم من اختلاف التسـميات الصوفية لهذا المقام، فـإن المقصود منه جميعًا هو الإشـارةُ إلى المقام الأعلى الذي يصير فيه الوليُّ كاملًا في ولايته، بحسـب «ولاية الظاهـر» فقـط. ولكن تعلـوه علـى الحقيقة مقامـاتٌ غير مُسَـمَّاة، ولا يتحـدَّث عنها الصـوفية غالبًا إلا بلسـان الإشـارة والتلميح، ويسـمون أصحابهـا: الأفراد الخارجون عن نظر القطب! وهم جماعة نادرة، وغامضة، من أولياء الله المتوغلين في الأسـرار.

منهم صاحب موسى عليه السلام الذي يسميه العامة (الخَضِر) وهو الذي حكى القرآنُ الكريمُ في سورة الكهف، قصته مع موسى. وهي قصة مليئة بالعجائب، وبالغرائب المبهرة، التي أتى بها شخصٌ لا يُسمَّى في القرآن (الخَضِر) وإنما أُشير إليه بصفة «العبد الصالح» الذي آتاه الله رحمةً من عنده تعالى، وعلَّمه العلم الإلهي.

ولم تظهر نظريةُ «القطب» أو الإنسان الكامل، فجأةً، بل تطورت عبر مسار طويل استغرق قرونًا من الزمان، تمّ خلالها بناء معنى «الكمال» عند الصوفية، وبيان كيف يكون الإنسان كاملًا بالمعنى الصوفي.. ففي البدايات برز الإسهام (المصري) في الفكر الصوفي مع متصوفٍ بديع وَفَدَ إلى بغداد من مصر، هو «ذو النون المصري» الذي لم يتنبه كثيرٌ من دارسي التصوف إلى خطورة موقعه في تاريخ التصوف. ليس فقط لأنه كان نموذجًا للولاية الروحية، وصورةً مبكرة لمفهوم «السياحة» وسلوك الطريق، وداعيًا لهجرة (الدنيا) للالتحاق بالحضرة الإلهية (العليا).. وإنما لكونه بالإضافة إلى ذلك كله، كان أول من رسم السُّلَّم الروحي وصاغ التصور الهرمي للولاية، حين تحدَّث لأول مرة عن الأحوال والمقامات.

«الأحوال» عند الصوفية هي التغيُّرات التي تطرأ على الصوفي المبتدئ، و«المقامات» هي المراتب الروحية التي يستقر فيها قلب الصوفي وقتًا مخصوصًا. الأحوالُ لأهل البدايات، والمقامات لأهل الولاية. الأحوالُ مواهب، والمقامات مكاسب.. ويقول الصوفية إن الأمر الواحد قد يكون حالًا أو مقامًا، باختلاف الدرجة الروحية لصاحبه، فالرضا أو المحبة أو الجذب أو الفناء في الله، تكون بالنسبة للمريد المبتدئ أحوالًا وبالنسبة للأولياء مقامات. فالحال لا يدوم لأنه يحول، والمقام ثابتٌ لأنه يُقيم.. ومن هنا قال الصوفيةُ «حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقربين». وهو قولٌ دقيقُ المعنى، يطولُ شرحُ خفاياه.

هناك إذن مبتدئون ومتقدِّمون في الطريق الروحي، وهؤلاء «المتقدِّمون» هم الذين يسمِّيهم الناس بطريق الخطأ (الواصلين) مع أن طريق التصوف لا آخر له، حتى يصل إليه وليٌّ من الأولياء. لكن المتعارف عليه بين الصوفية أن الأولياء يتفاوتون

في الكمال، وفي جلاء مرايا بواطنهم التي تنعكس عليها تجلّياتُ الذات الإلهية، الجمالية والكمالية والجلالية. وبقدر قبول الصوفي لهذه التجلّيات، تظهر على مرآة باطنه وعلى ظاهر شخصيته، الآياتُ والعلاماتُ الدالة على علوّ مقامه بين الأولياء. علمًا بأن «الذات الإلهية» بحسب الرؤية الصوفية، لا سبيل إلى إدراكها من حيث مقدرة العبد، كما أنه لا سبيل إلى معرفة ذات الله عن طريق الاستدلال عليه بالأسماء والصفات (التي من شأنها الكمال، ومن شأن الكمال الإلهي عدم الانتهاء).. وتلك المسألة من مسلّمات التصوف، فقد فرّق الإمام الغزالي بين المعرفة عن طريق الاستدلال وبين المعرفة الربانية، ثم ظهر الأمر أكثر وضوحًا عند ابن الفارض وابن عربي والسُّهْرَوَرْدي الإشراقي. فقد ازدرى ابن الفارض (أبو القاسم عمر بن الفارض، المتوفى ٦٣٢ هجرية) طريق الاستدلال العقلاني على الذات الإلهية، ومحاولة إدراكها عن طريق الأسماء والصفات، هو جاهل بالحقيقة أو هو أشبه بالنائم الذي يرى الخيال فيحسبه حقيقة، كما يُحسب السَّرَابُ ماءً. وفي هذا المعنى يقول في تائيته الكبرى[1]:

وَمَدْحُ صِفاتِي بِي يُوَفِّقُ مادِحِي
لِحَمْدِي وَمَدْحِي بِالصِّفَاتِ مَذَمَّتِي
وَبِي ذِكْرُ أَسْمَائِي تَيقُّظُ رُؤْيَةٍ
وَذِكْرِي بها رُؤْيَا تَوَسُّنِ هَجْعَةِ

كذلك يقرر ابن عربي أن المعرفة التي تأتي عن طريق الأدلة والأسماء والصفات، تمنع من المعرفة الحقة. يقول: لَوْ عَلِمْتَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ، وَلَوْ جَهلَكَ لَمْ تَكُنْ أَنْتَ، فَبِعِلْمِهِ أَوْجدَكَ، وبعجزك عبدته. فهُوَ، هُوَ، لِهُوَ. لا، لَكَ.

كما يفرّق الإشراقيون بين علوم ذوقية كشفية وعلوم بحثية نظرية، وعلى الرغم من أن هذين هما قسما العلوم الحقيقية، فإن الأولى هي السبيل الحق إلى طريق الإشراق.

---

(١) هي واحدة من أشهر القصائد الصوفية في اللغة العربية، وأكثرها أبياتًا. تبدأ بقول ابن الفارض:
سقتني حُميا الحبِّ راحةُ مقلتي وكأسي مُحيا مَنْ عن الحسن جَلَّتِ

فالإشراقيون كما يقول السُّهْرَوَرْدي: لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية.. وهكذا اتفق صوفية الحقبة الممتدة بين القرنين السادس والتاسع الهجريين، على الرغم من تعدُّد أشخاصهم، وبُعد الشقة، والفارق الزمني.

وفي كتابه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) وفي أعماله الأخرى، يقول عبد الكريم الجيلي ما ملخصه إن الإنسان الكامل هو الكون الجامع وهو نسخة الحق، وهو الذي يقابل حقائق الوجود كلها لأنه مرآة «الوحدة» والروح الجامعة للمظاهر الخَلْقية والحقائق الإلهية، وهو بالأصالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والباقون من الأنبياء والأولياء ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل.. وفي هذا القَدْرِ كفاية.

احتدام الشطح[1]

كان واحدٌ من مشاهير المتفلسفين المحدثين هو «لودفيج فتجنشتين» يقول إن اللغة هي رسمٌ للعالم. أو بعبارةٍ أوضح، يظل العالمُ مرسومًا في أذهاننا بالألفاظ. ومع أن هذه الفكرة كانت الأساس الذي قامت عليه الفلسفة المعروفة باسم (الوضعية المنطقية) إلا أنها سرعان ما اهتزت وتداعت، مع إدراك أن العالم يبقى دومًا «أعمقَ» من اللغة المعبِّرة عنه، ومع الانتباه إلى أن المفردات اللغوية مهما كانت دقيقة، فسوف يظل رسمها للعالم غير دقيقٍ. ولذلك اتجهت العلوم المعاصرة إلى التعبير عن محتواها بالرموز والمصطلحات والاختصارات، التي تنأى باللغة العلمية عن المجاز وتسعى بها نحو التجريد والإيجاز. وهو ما حدث أيضًا في ميدان «المنطق» الذي صاغه للمرة الأولى الفيلسوف اليوناني القديم «أرسطو» فكان مرتبطًا عنده باللغة اليونانية. ثم تطورت المباحث المنطقية حتى انتهت إلى ما يُعرف اليوم بالمنطق الرمزي، الذي يستغني بالرموز والمصطلحات والاختصارات، عن العبارات والصيغ اللغوية المجازية القابلة بطبعها للتأويل.

---

(١) العنوان الكامل للمقالة، كان: اصطدام المعنى باللفظ واحتدام الشطح.

وكان واحدٌ من مشاهير اللغويين العرب القدامى، هو «ابن جنّي» يقول إن اللغة بحسب التعريف والحدّ، هي: أصواتٌ يعبِّر بها كُلُّ قوم عن أغراضهم. وهو تعريف يتضمَّن أن الغرض من (اللغة) هو التعبير عن الغرض المراد التعبير عنه، وبالتالي فإن كُلَّ لغةٍ هي مثل كُلِّ لغةٍ! فلا تفضلُ واحدةٌ من اللغات على الأخرى، لأنها جميعها وسائلُ اتصالٍ بين أولئك أو هؤلاء، يعبِّرون بها عن (الأغراض) التي يودُّون التعبير عنها.

فماذا عن اللغة الصوفية؟ أو بالأحرى: ماذا عن مشكلة اللغة عند الصوفية المسلمين؟ وهل استطاعوا أن يرسموا بها هذا العالم السحري (الرؤياويّ) الذي عاينوه في مسيرتهم الروحية ومشاهداتهم الذوقية؟ أم اصطدم عندهم المعنى الواسع، بحدود اللفظ الضيق؟ وكيف انفلتت منهم العبارات التي سُميت لاحقًا بالشطحات؟ وما ثمن الشطح، وما معناه، وما السبيل الذي سار عليه الصوفية للخروج من مأزق الشطح وأزمة اللغة؟ تلك هي الأسئلةُ الأساسية التي نسعى فيما يلي للاقتراب منها، وفيها نقول، والله المستعان:

لم يشهد القرنُ الهجري الأول أية مشكلات تتعلَّق بالتعبيرات والأقوال الصوفية، لأن (التصوف) ذاته لم يكن آنذاك قد تشكَّل قوامه. ففي هذا الوقت المبكر من حياة المسلمين، كانت (الدولة) هي القضية الكبرى التي تشغل الأذهان، وكانت التجارب الروحية تتم في إطارٍ محدودٍ جدًّا، وتعبِّر عن نفسها من خلال (أنماط أولية) مثل تلك التي عرفناها في جماعة «أهل الصُّفَّة» الذين انقطعوا للعبادة في المسجد النبوي أيامَ النبي، أو في جماعة «الزُّهَّاد» الذين هجروا المتاع الدنيوي الزائل الذي عربدت مظاهره في زمن الأمويين وأمرائهم المشهورين باللهو والمجون، أو في جماعة «المرابطين» الذين تركوا المدن والحواضر المترعة بالترف وارتضوا العيش المتقشِّف في الثغور والأطراف الحدودية لدولة الإسلام. وعلى هذا النحو، لم يكن التصوف قد اتخذ في القرن الهجري الأول قوامه المعروف ومقامه المتعارف عليه، ولم تكن ملامحه نفسها قد تحدَّدت بعدُ آنذاك.

ولما انتصف القرنُ الهجري الثاني، وتأسَّست الدولة العباسية ثم استقرت في عاصمة الخلافة (بغداد) وأقرَّت بعد حينٍ من استقرارها، مظاهر ترفٍ وبذخ ولهوٍ لم يكن للمسلمين بها سابق عهد. عاهَدَ الزُّهَّاد المسلمون أنفسهم، على التوغل في آفاق التجربة الروحية، وكأنهم يعيدون «التوازن» الذي اختلَّ مع الغرق العبَّاسي في الملذَّات.. ومع نهاية القرن الهجري الثاني ودخول القرن الثالث، كانت ملامح التصوف قد راحتْ تتحدَّد شيئًا فشيئًا، وصارت التجارب الروحية تنتظم في أُطُرٍ معترفٍ بها في المجتمع الإسلامي، بل ومرحَّبٍ بها ومندوبٍ إليها، على اعتبار أنها المعبِّر الأول عن صفاء الإيمان وصدق التديُّن وحقيقة الولاية. وفي ذاك الزمان ظهر أولياء لله أوقفوا حياتهم على محور الروح، وانجذبوا بقلوبهم نحو الرحاب الإلهي، وهجروا الدنيا قلبًا وقالبًا. فلما حَدَّقوا في مرآة نفوسهم، وقد تجلَّت على صفحتها آياتُ «الذات الإلهية» عبر تجليات لا يبلغها الإحصاء، صارت للصوفية مشاهدات خاصة ورؤى روحية استقلوا بها عن بقية المسلمين، وأرادوا التعبير عن أحوالهم هذه بالمعتاد من المفردات.. فشطحوا!

وقد شهد القرن الثالث الهجري، كثيرًا من شطحات الصوفية وعباراتهم الغريبة الدالة على أنهم يستعملون اللغة العادية، للتعبير عن رؤى غير معتادة وغير معترفٍ بها عند أهل زمانهم. وقد اشتهر بالشطح واحدٌ من كبار الأولياء آنذاك، هو البسطامي (أبو يزيد طيفور بن عيسى، المتوفى ٢٦١ هجرية) الذي نقل عنه المؤرِّخون عجائب العبارات وبدائع الشطحات، التي سنذكر طرفًا منها بعد قليل. لكن البسطامي لم يكن أول الذين شطحوا، فقد سبقه إلى ذلك متصوِّفون ومتصوِّفات من أمثال رابعة العدوية، وشطح بعده آخرون، من أمثال الحلاج (أبي المغيث الحسين بن منصور، المقتول ببغداد سنة ٣٠٩ هجرية) والشِّبلي (أبي بكر دلف بن جحدر، المتوفى سنة ٣٣٤ هجرية).. وقبل أن نورد بعضًا من هذه الشطحات، علينا أن نوضح المقصود بالشطح.

في فصيح اللغة العربية، الشطحُ هو الذهاب إلى بعيد. وهو يقترب في لفظه ومعناه، من «الشطط» الذي هو بحسب تعريف ابن منظور في معجمه الشهير (لسان العرب):

مجاوزة القَدْر والجور في الحكم، فيقال «اشتطَّ الرجل فيما يطلب» إذا لم يقتصد.. وقد اشتط الصوفية المبكرون في عباراتهم التي سعوا بها إلى البوح عن مشاهداتهم ورؤاهم، كما سنرى.. أما في التعريف الصوفي المتأخر، فإن الشطح هو: أقوال أو عبارات عليها رائحة رعونة واندفاع، يكون ظاهرها مستبشعًا ولكن باطنها صحيح مستقيم[1]. والدافع إلى الشطح، هو محاولة التعبير عن معانٍ بالغة الدقة بمفردات شديدة العمومية. ولذلك، أدهشت (الشطحاتُ) الناسَ في ذاك الزمان، على الرغم من حُسن اعتقادهم في «ولاية» هؤلاء الشاطحين، وعلى الرغم من صبرهم على شطحاتهم الغريبة. ولكن الصبر له حدود.

وقد اعتقد معاصرو (رابعة العدوية) في صلاحها وعُمق إيمانها وحُسن مقصدها، لكن بعض كلامها كان يصدمهم، فيسكتون عنه. فمن ذلك ما تناقله الناس عنها من أنها حين ذهبت للحج، وبدتْ لها الكعبةُ التي يطوف حولها الحجّاج المسلمون، قالت: ما هذا الوثنُ المعبودُ في الأرض؟ والغريبُ هنا، أن معاصري رابعة لم يثوروا عليها بسبب صدور هذا القول (الشاطح) عنها، والأغربُ أن فقيهًا شهيرًا جاء بعدها بقرابة خمسة قرون، واشتهر بتشدُّده؛ هو الإمامُ أحمد بن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هجرية) ينزِّه رابعة عن نسبة هذا القول إليها، ويبرِّره بأن المسلمين لا يعبدون الكعبة وإنما يعبدون الله بالطواف حولها.

وكان إمامٌ آخر، لا خلاف حول مكانته عند المسلمين، هو أبو القاسم الجنيد (المتوفى ٢٩٨ هجرية) قد تأوَّل أيضًا شطحات رابعة العدوية، وأوجد لها وجوهًا مقبولة شرعًا؛ على الرغم من صعوبة هذه الغاية، نظرًا إلى وعورة شطحاتها.. فمن المشهور من شطحات (رابعة العدوية) أنها قالت: ما عبدته خوفًا من ناره ولا طمعًا في جنته، فأكون كأجير السوء إذا عمل سارع إلى طلب الأجر. وقالت: يا رب، أما كان لك عقوبة ولا أدب، غير النار.. وحين سمعت الآية القرآنية ﴿إِنَّ أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ

---

(١) هذا هو تعريف الكلاباذي للشطح، في كتابه: التعرُّف لمذهب أهل التصوف.

﴿فِي شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥]، التي تعني أن أهل الجنة يفتضون أبكار الحور العين، قالت: مساكين أهل الجنة، في شُغلٍ هم وأزواجهم.

ومن شطحات أبي يزيد البسطامي، قوله: الجنةُ هي الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، وكل مَنْ سكن إلى ما سوى الله، فهو محجوب بما سكن إليه. وقوله: إن لله من خواصِّ عباده طائفة لو حجبهم في الجنة عن رؤيته ساعة، لاستغاثوا كي يخرجوا من الجنة، مثلما يستغيث أهل النار للخروج من النار. وقوله: مَنْ عرف الله صار للجنة ثوابًا وصارت الجنة عليه وبالًا.

ومن أشد الشطحات التي رويت عن البسطامي، أنه قال: رفعني الله إليه مرةً، فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خَلْقي يحبون أن يروك، فقلت: «زيِّنِّي بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أَحَدِيَّتك؛ حتى إذا رآني خَلْقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك».. وهذه الشطحة سوف تكون الأساس المبكر لما سوف يُعرف لاحقًا في الأدب الصوفي بنصوص «الخطاب الفهواني»[1] وهي النصوصُ العجيبة التي منها كتاب محمد بن عبد الجبار النِّفَّري (المواقف والمخاطبات) ومنها رسالة الإمام عبد القادر الجيلاني «المتوفى ٥٦١ هجرية» التي نسبت أيضًا للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي «المتوفى ٦٣٨ هجرية» وعنوانها: الغوثية.

ومن شطحات البسطامي المشهورات، الدالة على طبيعة (الشطح) عمومًا، قوله: أول ما صرتُ إلى وحدانيته، صرتُ طيرًا جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرتُ إلى هواء (سماء) مثل ذلك (الذي نعرفه) مائة ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية، فنظرتُ، فعلمت أن هذا كله خدعة.. وقوله: أشرفتُ على ميدان اللَّيْسِيَّة، فما زلتُ أطيرُ فيه عشر سنين، حتى صرتُ من «ليس» في «ليس» بليس، ثم أشرفتُ على التضييع حتى ضعتُ في الضياع ضياعًا.. وقوله: ضربتُ خيمتي بإزاء العرش! ولم ينقم معاصرو البسطامي عليه بسبب شطحاته، لكنَّ معاصري الحلاج

(١) الفهوانية، من «فاه» الرجلُ إذا تكلَّم.. وتعني اصطلاحًا، كلامًا إلهيًّا يسمعه الصوفي في قلبه.

قتلوه بسبب شطحه قتلةً شنيعة، أو حسبما أشرتُ سابقًا، فقد قتله حكام وفقهاء زمانه لأسباب سياسية، متعلّلين في ذلك ومعلّلين له بما رُوي عن الحلاج من (شطحات) كقوله: ما في الجبّة إلا الله.. وقوله شعرًا:

مازجتْ روحك روحي كما ‌‌ ‌‌ تُمزجُ الخمرةُ بالماء الزلال

ويدلُّ على أن مقتل الحلاج لم يكن في الحقيقة بسبب شطحاته، أن معاصره وصديقه (الشِّبلي) رويتْ عنه شطحات لا تقلُّ رعونةً ولا غرابةً في المعنى، لكن ذلك لم يأخذ بالشِّبلي إلى حتفه. وقد تحايل معاصرو الشبلي على الأمر، بأن قبلوا فكرة أنه (مجنون) فأودعوه بمستشفى الأمراض العقلية (بيمارستان المجانين) حتى مات ميتةً طبيعية، بعد صَلْب الحلاج بخمسة وعشرين عامًا، ظل الشِّبلي خلالها يردِّد: أنا والحلاج شيءٌ واحد، فأهلكه عقلُهُ وخلّصني جنوني! وكان من شطحات الشِّبلي أنه قال: أنا الوقتُ، ووقتي عزيزٌ، وليس في الوقت غيري.. وقال: أنا أقولُ وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري؟ وقال: لو دبَّتْ نملةٌ سوداء على صخرةٍ صمّاء في ليلة ظلماء، ولم أشعر بها، لقلت إنه ممكورٌ بي.. وقال: لو خطر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة، لكنت مشركًا؛ وإن مَرَّ بخاطري ذِكْر جبريل وميكائيل، فقد أشركتُ.

وقد اختفى «الشطحُ» من تاريخ التصوف، بعد القرن الرابع الهجري، بعدما دفع الصوفية ثمنًا باهظًا للشطحات، تدرَّج من التجاهل التام إلى القتل الزؤام. فكان من قتلى الصوفية آنذاك، غير الحلاج «عينُ القضاة الهمذاني» ومن بعده شيخُ الإشراق «شهابُ الدين السُّهْرَوَرْدي». وهؤلاء جميعًا دفعوا حياتهم ثمنًا لأقوالهم الشاطحة، أو بعبارةٍ أدق: حُكم عليهم بالقتل، لأنهم تفوَّهوا بين أهل زمانهم بعباراتٍ مستهجنة.

وقد ارتبط اختفاء الشطح، بالتطور التدريجي لأساليب التعبير الصوفي الشعري والنثري وباستقرار المصطلح الصوفي واللغة الرمزية والمفردات الموحية، وهو ما قاد الصوفية في نهاية الأمر إلى ابتكار نوع أدبيٍّ خاصٍّ صار يُعرف لاحقًا بالأدب الصوفي، وهو اللون الأدبي الذي سنتوقف عنده في الفصل القادم.. أما الآن،

فلنختتم الكلام بالإلماح إلى أن د. عبد الرحمن بدوي، كان قد أفرد واحدًا من مؤلفاته التي زادت عن المائة، لمناقشة وتحليل هذه الظاهرة. وهو كتابه المعنون صراحةً (شطحات الصوفية) وقد أحسن فيه صُنعًا، حين استهلَّه بتلك الأبيات الشعرية البديعة، التي قالها عزُّ الدين المقدسي معبّرًا بها عن حال (الأولياء) الذين اضطرتهم المشاهدات الروحية إلى الشطحات الصوفية:

أباحتْ دمي إذ باح قلبي بحبِّها
وحَلَّ لها في حُكمها ما استحلَّتِ
وما كنتُ مِمَّن يُظهر السِّرَّ إنما
عروسُ هواها في ضميري تجلَّتِ
فألقتْ على سري أشعةَ نورها
فلاحتْ لجُلّاسي خفايا طويَّتي
فإن كنتُ في سُكري شطحتُ فإنني
حكمتُ بتمزيق الفؤاد المفتَّتِ
ومن عجبٍ أن الذين أحبُّهم
وقد علَّقوا أيدي الهوى بأعنَّتي
سقوني وقالوا لا تغنَّ ولو سقوا
جبالَ حُنينٍ ما سقوني لغنَّتِ

بدائع الأدب الصوفي

عرضنا فيما سبق لأزمة (اللغة) عند الصوفية المبكرين، وهي الأزمة التي أدَّتْ إلى التفوُّه بالعبارات الغريبة التي سُمِّيت لاحقًا «الشطحات» وكانت سببًا في اضطهاد وقتل عديدٍ من مشاهير التصوف.. فكيف خرج التصوف من هذه (الأزمة) إلى آفاق الأدب الصوفي البديع الذي أثرى تراث الإنسانية بدواوين شعرية، عربية وفارسية، منها: ديوان ابن الفارض. مثنوي جلال الدين الرومي، منطق الطير لفريد الدين

العطار. وبنصوص نثرية لا تقل أهميةً وروعةً عن الشعر الصوفي، وإن كانت تقلُّ عنه شهرةً وتداولًا.

ومن دون شكٍّ فإن نهاية الحلاج الدرامية، ومقتله الفظيع في بغداد سنة ٣٠٩ هجرية (بعد ثلاثة أيام من الصَّلْب والتقطيع) كان لهما أثرٌ بالغٌ في نفوس الصوفية المعاصرين لـه، ممـا أدَّى إلى حالةٍ عجيبة من الصمت الذي لفَّ رجـال التصوف في ذاك الزمان، خاصـةً أن (الصمـت) أصلًا؛ كان فضيلةً من فضائل الصوفية الأوائل الذين اشـتهرتْ عندهـم العبارةُ، القاعدةُ: ما صـار الأبدالُ (الصوفية الكبار) أبـدالًا إلا بأربع خصـالٍ، الصمت والجوع والسـهر والخلْوة.

واللافـت للنظـر، أنَّ الحـلاج وإنْ كان (المنتهـي) الدرامي لأزمـة البوح الصوفي بأسـرار المشـاهدات الروحية، إلا أنه كان أيضًا (المبتدي) في ذلك المسـار الأسلوبي الـذي أنتـج بدائـع الأدب الصوفي، بعد حيـن. ففي أشـعار الحلاج وكتاباتـه النثرية، خاصـةً كتابه الشـهير «الطواسـين» يتجلَّى القلـقُ العميق من ضيـق المفـردات اللغوية بالمعانـي الواسـعة الرحبة التي يودُّ التعبيـر عنها.. وهناك واقعة دالـة على هذا الأمر، بوضـوح، هي أن الوزير «ابن حامد» الذي أشـرف علـى محاكمة الحلاج، غاظه كلام ومفردات الحلاج غير المعتادة، فابتدأ جلسـة المحاكمة بأن احتدَّ على الحلاج وزعق فيـه قائلًا: ويحك، لماذا تقول «تبارك ذو النور الشعشـعاني» مـا أحوجَكَ إلى أدب.. غير أن الحلاج كان قد ابتدأ خطوةً جبارةً على طريق التأسيـس للأدب الصوفي وإرساء معجـم خاص بالصوفية، حيـن قام بمحاولةٍ على قَدْرٍ كبير من الجسـارة، هي «تفجير اللغـة» وصولًا إلـى أصلها. وهي المحاولة التأسيـسية التي أفردتُ لها دراسـةً مطولةً نُشرت قبل سنين[1]، أشرتُ فيها إلى الآتي:

كان المرادُ من محاولة الحلاج «تفجير اللغة» هو التخلُّص التامّ من أساليب الصياغة اللغوية الشـائعة في زمانه، وطَرْح الألفاظ التي اهترأتْ من كثرة التداول، والعودة إلى (الحـرف) وإلى الصيغـة القرآنية، وهو ما نراه في كتابه «الطواسـين» الذي جعله بهذا

(١) راجع نص الدراسة في كتابنا: المتواليات، دراسات في التصوف.

العنوان لأن كُلّ فصلٍ من فصوله هو (طا سين) أي الحرفان: الطاء، والسين. مستفيدًا في ذلك من الدلالة الصوتية العميقة، الناشئة من اقتران الحرفين؛ وناسجًا في الوقت ذاته على منوال النصّ الأكثر قدسيةً في اللغة العربية (القرآن) الذي بدأت فيه بعض السور، بحروفٍ مقطّعة منها الطاء والسين.. وألف لام ميم.. وألف لام راء.. ونون.

ثم راح الحلاجُ يحدِّد السياق، بالإضافات، جاعلًا العناوين الفرعية كالتالي: طاسين السراج، طاسين النقطة، طاسين الدائرة.. وفي الفصل المعنون (طاسين الأزل والالتباس) يُعيد الحلاجُ بناءَ الدلالات وفقًا للحروف التي هي «اللغة متشظيةً» فيقول معبّرًا عن رؤيته الخاصة للشيطان، ما نصُّه: اشتُقَّ اسم إبليس من رسمه (لأنه التبس عليه الأمر في الأزل)[1] فغُيِّر اسمه إلى «عزازيل»؛ العين لعلق همته (بالله، فلم يسجد لغيره)، والزاي لازدياد الزيادة في زيادته (فيكون قد زاد عن كونه طاووس الملائكة، كونه لم يسجد لغيره) والألف لألفته، والزاي الثانية لزهده في رُتبته، والياء ليهوي إلى سهيقته، واللام لمجادلته في بليّته. قال: ألا تسجد يا أيها المهين؟ قال: محبٌّ، والمحبُّ مهين، إنك تقول مهين وأنا قرأتُ في كتابٍ مبين، ما يجري عليَّ يا ذا القوة المتين، كيف أذلُّ له وقد خلقتني من نار وخلقته من طين؟ قال: فإني أُعذبك عذاب الأبدين. قال: خلقتني من النار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار.

وفي الفقرة السابقة، يظهر ذلك الخطاب المسمَّى (الخطاب الفهواني) الذي يتجلّى به الله على قلب الصوفي في أعلى مراحل المشاهدة، وهو الذي عرفناه في «المواقف والمخاطبات» لمحمد بن عبد الجبار النِّفَّري، وفي «الغوثية» وفي غير ذلك من نصوصٍ نثريةٍ عميقة الغور، كتبها الصوفية الذين جاءوا بعد الحلاج.

ومن قبل الحلاج ومن بعده، كان الصوفية يلجئون إلى (الشعر) للتعبير عن أحوالهم ومشاهداتهم، وقد ابتدأ الشعر الصوفي مثلما ابتدأ الشعر العربي ذاته، بأبياتٍ مفردة وقصائدَ قصارٍ لا تتعدى في غالب الأمر البيتين أو الثلاثة أبيات. وكان «الزير سالم» الذي جاء قبل الإسلام ببضعة عقود من الزمان، قد عُرِف في زمانه بلقب «المهلهِل»

---

(١) ما بين الأقواس، عباراتٌ شارحة للنص أضفناها للإيضاح.

لأنه حسبما قال المؤرِّخون: «كان أول من هَلْهَل الشعر» أي جعله أبياتًا متعدِّدة تضمُّها قصيدةٌ واحدة. وقياسًا على ذلك يمكننا القول إن «الحلاج» كان أيضًا، هو مهلهل الشعر الصوفي.. فحتى زمن الحلاج، وبعده بقليل، لا نكاد نجد الشعر الصوفي إلا في أبيات لا تزيد على الأربعة. وبينما جاءت أغلب الأشعار الصوفية، آنذاك، معبِّرة عن المواجيد والأشواق والحنين الروحي؛ وكأنها موقوفةٌ على غرضٍ شعريٍّ واحدٍ هو المحبة (آخر درجة من درجات العلم، وأول درجة من درجات المعرفة) فإن قصائد الحلاج اقتحمت آفاقًا صوفية عديدة، تنوَّعت ما بين أحوال المحبة، وتجلِّيات الذات الإلهية، ومراحل الطريق العروجي، وطبيعة الصلة بين الله والعالم.

كما كان للحلاج أيضًا، دورٌ كبيرٌ في تأسيس واحدٍ من أهم الأشكال الأدبية الصوفية، هو «المناجيات» النثرية ذات الإيقاع الشعري، التي تجلَّت من بعده في أعمالِ صوفيةٍ كبار من أمثال شيخ الإشراق شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي، والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.. فمن مناجيات الحلاج، قوله يوم مقتله:

نَحنُ بشَوَاهِدِكَ نلُوذُ
وبسَنَا عِزَّتِكَ نَسْتَضيء
لِتُبْدِي لَنا مَا شِئتَ مِنْ شَأنِكَ
وأنْتَ الذِي في السَّماءِ عَرْشُكَ
وأنْتَ الذِي في السَّمَاءِ إلَه
وفِي الأرضِ إلَه..
تتجَلَّى كَمَا تَشَاء
مِثْلَ تَجَلِّيكَ في مَشِيئتكَ كأحْسنِ صُورةٍ
والصُّورَةُ
هيَ الرُّوحُ النَّاطِقَةُ
الذي أفْرَدْتَهُ بالعلمِ (والبيانِ) والقُدرَةِ

وهَؤلاءِ عِبادُكَ

قَد اجْتَمَعُوا لِقَتْلِي تَعَصُّبًا لدينِكَ

وتَقَرُّبًا إليكَ

فاغْفِرْ لَهُمْ!

فإنكَ لَوْ كَشَفْتَ لَهُمْ مَا كَشَفْتَ لِي

لما فَعَلُوا ما فَعلُوا

ولَوْ سَتَرْتَ عَنِّي مَا سَتَرْتَ عَنْهُمْ

لما لَقِيتُ مَا لَقِيتُ

فَلَكَ التَّقديرُ فيما تَفْعَلُ

ولَكَ التَّقْبِيرُ فيما تُرِيدُ

ومن مناجيات شَيخ الإشراق، شهاب الدين «السُّهْرَوَردي» قوله في مفتتح كتابه «هياكل النور» ما نصُّه: يا قيُّوم، أيِّدنا بالنور، وثبّتنا على النور، واحشُرنا إلى النور.

واجعلْ منتهى مطالبنا رضاك

وأقصى مقاصدِنا ما يُعدُّنا لأن نلقاك

ظلمنا نفوسَنا، ولستَ على الفيضِ بضنين

أسارى الظلماتِ بالبابِ قيامٌ ينتظرونَ الرحمة،

ويرجونَ الخير

الخيرُ دأبُك اللهمَّ، والشرُّ قضاؤُك

أنت بالمجدِ السنيِّ مقتضى المكارم،

وأبناءُ النواسيتِ ليسوا بمراتبِ الانتقام.

ويدخل في هذا الباب، ما نراه في «الفتوحات المكية» لمحيي الدين بن عربي، حيث أبدع الشيخ الأكبر نصوصًا نثرية ذات طبيعة شعرية، ظلت تبرق في ثنايا كلامه حتى بلغت غاية البلاغة والبيان في الفصل رقم (٥٥٩) من الفتوحات، وهو الذي

شرح عبد الكريم الجيلي طرفًا منه. والمقام هنا يضيق عن عرض نماذج من تلك النصوص الفصوص، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجعها هناك[1].

ولم يقتصر الأدب الصوفي على هذه (الأشكال) التي أشرنا إليها، فإلى جانب النثر الصوفي البديع (الفهواني) الذي نراه في الطواسين، والمواقف والمخاطبات، والغوثية. وإلى جانب الشعر الصوفي الذي تطور في دواوين ابن الفارض وعفيف الدين التلمساني وشعراء الصوفية الفرس، وإلى جانب المناجيات الحارة المبثوثة في التراث الصوفي الممتد لمئات السنين؛ هناك شكلٌ أدبي مميز برع فيه الصوفية، هو القَصَص الرمزي.

والمقصود بالقَصَص الصوفي الرمزي، هو تلك (الحكايات) البليغة التي أبدعها الصوفية الكبار، أو المتصوِّفون الكبار من أمثال ابن سينا في «قصة حيّ بن يقظان» وفي «قصة سلامان وأبسال» وفي «رسالة العشق» والسُّهْرَوَرْدي الإشراقي في «قصة الغربة الغربية» وفي «صفير سيمُرْغ» وفي «أصوات أجنحة جبرائيل»، وفريد الدين العطار في ملحمته الشعرية ذات الطابع القصصي «منطق الطير» وجلال الدين الرومي في ديوانه المليء بالقصص الصوفي الرمزي «المثنوي».

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى لونٍ أدبي برع فيه الصوفية، هو نصوص الحكمة الموجزة ذات الوقع الخلاب، وهو ما نراه في عديد من مواعظ الأولياء وكلامهم للمريدين، وفي كتاب ابن عطاء الله السكندري، الشهير «الحكم العطائية».. اعتقدُ أن الأدب الصوفي وآياته المبهرات بلاغيًا، بحاجةٍ منا إلى وقفة مفردة.. فإلى الفصل القادم.

---

(١) هناك عدة نشرات للفتوحات المكية، وقد نشرتُ شرح عبد الكريم الجيلي، المشار إليه، في طبعة محققة تم نشرها في عدة طبعات، آخرها طبعة دار الشروق بالقاهرة.

الفصل السابع

فصوصُ النصوص الصوفية

نُشرت مقالات هذه الشباعية في مطلع العام ٢٠١٠ وقد رأيت من المناسب أن أختم بها الكتاب لأنها تتمةٌ لما ورد في الفصل السابق، كأنها استكمالٌ له.

الغَوْثيةُ

قال الغوثُ الأعظمُ، المستوحشُ مِن غير الله، المستأنسُ بالله.. قال اللهُ تعالى: ياغوثَ الأعظم، قلتُ: لبيك يا رَبَّ الغوث. قال: كُلُّ طَوْرٍ بين الناسوت والملكوت فهو شريعةٌ، وكُلُّ طَوْرٍ بين الملكوت والجبروت فهو طريقةٌ، وكُلُّ طَوْرٍ بين الجبروت واللاهوت فهو حقيقةٌ. يا غوثَ الأعظم، ما ظهرتُ في شيءٍ كظهوري في الإنسان. يا غوثَ الأعظم، مَنْ قصَّر عن سفري في الباطن، ابتُلي بسفر الظاهر، ولم يزدد مني إلا بُعدًا. ومَنْ أراد العبارة بعد الوصول، فقد أشرك. ومَنْ رآني استغنى عن السؤال في كل حال، ومَنْ لم يرني لم ينفعه السؤال لأنه محجوب بالمقال. يا غوث الأعظم، المحبة حجابٌ بين المحب والمحبوب، فإذا فني المحبُّ عن المحبة وُصل بالمحبوب. يا غوث الأعظم، نَمْ عندي لا كَنَوْمِ العَوَام، تَرَني. فقلتُ: يا ربُّ كيف أنام عندك؟ قال: بخمود الجسم عن اللذات وخمود النفس عن الشهوات، وخمود القلب عن الخطرات، وخمود الروح عن اللحظات، وفناء ذاتك في الذات. يا غوث الأعظم، قُلْ لأصحابك وأحبابك، مَنْ أراد منكم صحبتي فعليه بالفقر، ثم فقر الفقر، ثم الفقر عن الفقر، فإذا تَمَّ فقرُهم فلا ثَمَّ إلا أَنَا.

تُظهر هذه العباراتُ السابقة، المختارة من (غوثية) الإمام عبد القادر الجيلاني، طبيعة النصوص الصوفية التي أسمِّيها «فصوص النصوص» لأنها تمثل بالنسبة إلى بقية النصوص ما يمثله الفصُّ بالنسبة للخاتم. ولهذه النصوص الفصوص سماتٌ وخصائص، أهمها وأبرزها الإيجازُ الشديدُ في المفردات المستعملة وتركيزُ المعنى الواسع في أقل عدد من الكلمات، تأكيدًا للقدرة على توليد الدلالات في نفس

المتلقي، قارئًا للنصّ كان أم سامعًا. فالإيجازُ اللفظي يقترنُ دومًا بالطاقة الإيحائية للمفردات والكلمات الاصطلاحية، التي تصير في النص كأنها رموزٌ تشير إلى معانٍ أوسع بكثير مما تعبّر عنه هذه المفردة أو تلك الكلمة بذاتها، إذا وردت في سياقٍ آخر. وهو ما نراه مثلًا في العبارة الأخيرة التي تخرج فيها كلمة (الفقر) من معناها العام المتداول، لتكون معادلًا للطريق الصوفي كله، بناءً على أن العبادة الحقة لله هي (الافتقار إلى الله) وأن الصوفي في حقيقة حاله هو (الفقير إلى الله).. ثم تأخذنا العبارة إلى معنى دقيق، هو أن هذا «الفقر» له درجاتٌ ومراتب: الافتقار إلى الله، الإمعان في الشعور بهذا الافتقار، افتقاد الشعور بالافتقار ذاته ونسيان (الفقير) لحاله بسبب تعلُّقه بالمحبوب الأعلى، الذي لا يتحقق الوصال معه إلا بتجاوز كل شعورٍ بشيءٍ سواه، وهنا يتم المعنى العميق للفقر ويصل الصوفي إلى أعتاب مولاه.

وقد رأيت أن أبدأ هذه النصوص (الفصوص) السبعة، بمختارات من أعمال الإمام «عبد القادر الجيلاني» لأنه ممن لا يختلف أحدٌ على مكانته. فهو عند الصوفية واحدٌ من الأقطاب الأربعة الكبار الذين أسَّسوا أوسع الطرق الصوفية انتشارًا (الجيلاني، الرفاعي، البدوي، الدسوقي) وهو في الوقت ذاته فقيهٌ من أعلام المذهب الحنبلي وله عند الحنابلة مكانة متميزة، حتى إن أشهر فقهاء الحنابلة «الإمام ابن تيمية» كان يمتدح الإمام عبد القادر الجيلاني ويقدِّره تقديرًا عظيمًا، ويدعوه شيخ الإسلام. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن ابن تيمية وضع شرحًا لطيفًا على كتاب عبد القادر الجيلاني «فتوح الغيب» وهو كتاب في التصوف، مع أن ابن تيمية اشتهر بعدائه للصوفية. لكن الرجل في واقع الأمر، كان يعادي المتصوفة ذوي المنازع الفلسفية ولا يعادي التصوف ذاته، بدليل أن له كتابًا في التصوف عنوانه: رسالة الصوفية والفقراء[1].

ولد الإمام محيي الدين عبد القادر الجيلاني في جيلان، ببلاد فارس ولذلك انتسب إليها. وقد كانت عادة الناس في الزمن القديم، أن يقولوا للرجل إذا كان مولده

(١) سوف نتناول هذا الأمر تفصيلًا، في بحث لاحق سوف ينشر في كتاب منفصل.

بجيلان (جيلاني) وإذا كان نسبه يعود إلى واحدٍ من أهل جيلان، يقال له (جيلي) تميزًا للمنسوب إلى البلد عن المنسوب إلى واحدٍ من أهلها. وقد رحل الإمام الجيلاني في شبابه المبكر إلى بغداد، وظل بها حتى وفاته سنة ٥٦١ هجرية، بعدما نال في زمانه (وبعد وفاته) شهرةً كبيرة، جعلت كثيرين من المؤرِّخين يخصِّصون كتبًا كاملة للتأريخ لحياته الحافلة.. وقد أحصيتُ في كتابي (التراث المجهول) خمسة وعشرين كتابًا في سيرة الإمام الجيلاني، منها: غبطة الناظر من ترجمة الشيخ عبد القادر، لابن حجر العسقلاني. روضة الناظر في مناقب الغوث عبد القادر، للفيروزآبادي صاحب القاموس. بهجة الأسرار في ترجمة الشيخ عبد القادر وذريته الأطهار، للشطنوفي.. إلى جانب ما لا حصر له من أخبار ووقائع أوردها عنه كبار مؤرِّخي الإسلام في مدوَّناتهم التاريخية الكبيرة. وللإمام الجيلاني كتاب شهير في الفقه هو «الغنية لطالبي طريق الحق» وله مجالس جُمعت في ثلاثة كتب: فتوح الغيب (مطبوع)، الفتح الرباني والفيض الرحماني (مطبوع)، جلاء الخاطر في الباطن والظاهر (مخطوط).. وله أشعارٌ كانت متفرقةً، حتى جمعتها في ديوانٍ كان تحقيقه هو النصف الثاني من رسالتي للدكتوراه، وقد أضفتُ إليه مقالاته الرمزية التي منها «الغوثية» التي أوردت مختارات منها في بداية هذا الفصل، ولسوف أورد فيما يلي المزيد منها من خلال المختارات التالية:

يا غوث الأعظم، ما بَعُدَ عني أحدٌ بالمعاصي ولا قَرُبَ مني أحدٌ بالطاعات. أهل المعاصي محجوبون بالمعاصي، وأهل الطاعات محجوبون بالطاعات، ولي وراءهم قومٌ ليس لهم غَمُّ المعاصي ولا هَمُّ الطاعات.

يا غوث الأعظم، أهل الطاعة يذَّكَّرون النعيم، وأهل العصيان يَذَّكَّرون الرحيم. وأنا قريبٌ إلى العاصي إذا فرغ من العصيان، وبعيدٌ عن المطيع إذا فرغ من الطاعات.

يا غوث الأعظم، إذا عرفت ظاهر العشق فعليك بالفناء عن العشق، لأن العشق حجاب بين العاشق والمعشوق. وإذا أردت أن تدخل حَرَمي، فلا تلتفت بالملك

وبالملكـوت وبالجبـروت، لأن الملك شـيطان العالم، والملكوت شـيطان العارف، والجبروت شيطان الواقف. فمن رضي بواحدٍ منها، فهو عندي من المطرودين.

يا غوث الأعظم، كمال المعراج {ما زاغ البصر وما طغى} ولا صلاة لمن لا معراج له عندي.

* * *

وقد نُسبت هذه الرسالة المسماة بالغوثية إلى صوفي آخر شهير، هو محيي الدين بن عربي، لكن نسبتها للإمام الجيلاني أقرب إلى الصحة. خاصةً أنها تقترب في لغتها من نصوص أخرى ثابتة النسبة للإمام الجيلاني، منها نص «وصف القطب» الذي سنقدم منه مختارات أخرى بعد قليل. وكلمة «الغوثية» هي مصطلحٌ خاصٌّ يعبّر به الصوفية عن إحدى صفات القطب (الغوث) الذي يغيث الله به الخلق، ويقبل شفاعته فيهم؛ ولذلك عَدَّ الصوفية النبيَّ محمدًا هو الأصل لغوث المسلمين في الدنيا والآخرة، أما الكاملون من الأولياء فهم وارثون لهذا المقام عن النبي. ونصُّ الغوثية هو نوعٌ من النصوص المسماة في اصطلاح الصوفية (الخطاب الفهواني)، ومعنى الفهوانية مشتقٌّ هنا من قولهم «فاه الرجل» إذا تكلم، لكنها في حقيقة أمرها كلامٌ إلهيٌّ يتجلّى على قلب الصوفي في لحظات الكشف والفيض، ومنها (المواقف والمخاطبات) لمحمد بن عبد الجبار النِّفَّري، وبعض قصائد الشاعر الصوفي الأشهر عُمر بن الفارض.

وبطبيعة الحال، فإن الفقرات المختارة من (الغوثية) فيما سبق، تحتاج إلى شرح طويل لا يسمح به المقام هنا. وما المراد هنا شرح مقاصد النصوص الصوفية، بقدر ما نريد التعريف بها والإشارة إليها كمخزونٍ أدبي هائل في تراثنا، نَسِيَه المعاصرون وأهملوه، فحرموا أنفسهم من آيات بيانية ناصعة. ولسوف أختم هذا الكلام بمختارات من كلام الإمام الجيلاني في (وصف القطب) وأُلحق به بعضًا مما اخترته من نصوصه الأخرى.. قال الشيخُ مستبعدًا أن يستطيع أحدٌ أن يصف القطب ومقامه، ما نصُّه:

أنّى للواصفِ أن يبلغ وصف القطب؟ ولا مسلكٌ في الحقيقة إلا وله فيه مأخذٌ مكين، ولا درجة في الولاية إلا وله فيها موطن ثابت، ولا مقام في النهاية إلا وله

فيه قدمٌ راسخ، ولا منازلة في المشاهدة إلا وله فيها مشربٌ هَنِيّ، ولا معراج إلى مراقي الحضرة إلا وله فيه مسرًى عليٌّ، ولا أمرٌ في كونَي الملك والملكوت إلا وله فيه كشف خارق، ولا سرٌّ في عالمَي الغيب والشهادة إلا وله فيه مطالعة، ولا مظهر لوجودٍ إلا وله فيه مشاركةٌ، ولا فعل لقويٍّ إلا وله فيه مباطنة، ولا نور إلا وله فيه قبسٌ، ولا معرفة إلا وله فيها نَفَسٌ.. ولا مكرمة إلا وهو إليها مخطوب، ولا مرتبة إلا وهو إليها مجذوبٌ. لا مرمى فوق مرماه، ولا مغشى فوق مغشاه، ولا وجود أتمُّ من وجوده، ولا شهود أظهرُ من شهوده، ولا اقتفاء للشرع أشدُّ من اقتفائه.. إلا أنه كائنٌ بائنٌ، متصلٌ، أرضيٌّ سماويٌّ، قُدسيٌّ غيبيٌّ.. مستترٌ باتصاله.. بارزٌ بانفعاله. ولولا أن جُملته وتفصيله، وأوله وآخره، منطوٍ في حواشي تمكين المصطفى صلى الله عليه وسلم، وممزوج رحيقه بتنسيم نسمات رعايته.. لخرق سهمُ القدرة سياجَ الحكمة[1].

ولو خلق الله لهذا الأمر الذي أُشير إليه لسانًا، لسمعتم ورأيتم عجبًا:

ما في الصبابة منهلٌ مستعذبٌ إلا ولي فيه الألذُّ الأطيبُ

ولهذا النص السابق قصةٌ مذكورة في المخطوطات التي حفظَتْه لنا من الضياع، ملخصها الآتي: قال المؤدِّب الحاسب، كنتُ كثيرًا ما أود أن أسأل الشيخ عبد القادر الجيلاني عن شيءٍ من صفات القطب، فدخلتُ إلى مجلسه وهو يتكلم، فلما جلست قطع كلامه وقال: «أنّى للواصف..»، وحين انتهت مقالة الإمام الجيلاني في وصف القطب، أنشد مباشرةً من خاطره، ومن دون تمهيد، القصيدة التي ذكرنا مطلعها «ما في الصبابة» وهي قصيدة طويلة أوردتها بكاملها في ديوانه[2].

وللإمام عبد القادر الجيلاني كثير من النصوص (الفصوص) الأخرى، التي يضيق المجال هنا عن تقديم فقرات منها، لكنني أود أن أختتم هذه السطور بواحدة من مقالاته الخمس القصيرة عن (الحلاج) فقد اشتُهر عن الإمام الجيلاني أنه قال:

---

(١) يقصد: صرَّح بالأمر الذي تقتضي الحكمةُ أن يبقى مستورًا.

(٢) صدرت آخر طبعات الديوان، عن دار الشروق.

«عَثَرَ الحلاج، ولم يكن في زمانه مَنْ يأخذ بيده، ولو أدركتُه لأخذتُ بيده..»، وفي هذه المقالة القصيرة ذات الأسلوب الشعريِّ، يقول الإمام الجيلاني عن الحلاج:

طار واحدٌ من العارفين إلى أفق الدعوى[1]، بأجنحة «أنا الحق». فلما رأى روض الأبدية خاليًا من الحسيس والأنيس، صَفَّر بغير لغته تعريضًا لحتفه. فظهر عليه عُقاب الملك من مكمن ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]. وأنشب في إهابه مخلب ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وقال له شرع سليمان الزمان: لِمَ تكلَّمت بغير لغتك؟ لِمَ ترنَّمت بلحنٍ غير معهود من مثلك؟ ادخُل الآن في قفص وجودك، وارجعْ من طريق عِزَّة القِدَم إلى مضيق ذِلَّةِ الحدوث[2]، وقُلْ بلسان اعترافك ليسمعك أرباب الدعاوى: حسب الواحد إفراد الواحد[3].

بَذْو الشأن

في تراثنا العربي عديد من الأعلام الذين حملوا لقب «الترمذي» نسبةً إلى بلدة «ترمِذ» التي كانت تقع بوسط آسيا (أوزبكستان حاليًا) وأشهر المعروفين بهذا اللقب اثنان: المحدِّث الشهير أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، صاحب كتاب «السُّنن» في الحديث النبوي. والصوفي البديع أبو عبد الله محمد بن عليٍّ، المعروف بالحكيم الترمذي، الذي انفرد بين الصوفية بلقب (الحكيم) فلم يحمله صوفيٌّ آخر غيره[4].

عاش الحكيم الترمذي في القرن الثالث الهجري، وتوفي بحسب أشهر الأقوال سنة ٣٢٠ هجرية، بعدما ترك مجموعة من المؤلَّفات التي تُفصح عناوينها عن

(١) يقصد: الادعاء بما ليس للإنسان من الكمال الإلهي التام.

(٢) القِدَم هو العالم الإلهي، والحدوث هو صفة الإنسان وبقية الكائنات (بمعنى أنها تحدث في زمن محدد، ثم تفنى).

(٣) عبارة «حسب الواحد إفراد الواحد» قالها الحسين بن منصور الحلاج، يوم مقتله مصلوبًا في بغداد سنة ٣٠٩ هجرية.

(٤) يوصف ابن عطاء الله السكندري بحكيم الصوفية، لكنه وصفٌ مشتقٌّ من عنوان كتابه (الحِكَم العطائية) ولم يكن لقبًا له.

موضوعاتها: ختم الأولياء، علم الأولياء، إثبات عِلَل الشريعة، الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللُّبّ.. كما ترك الحكيم الترمذي (أسئلة) ليجيب عنها الصوفيةُ من بعده، فظلت عالقةً في سماء التصوف قرابة أربعة قرون من الزمان، حتى أجاب عنها شيخ الصوفية الأكبر «ابن عربي». وللحكيم الترمذي نصٌّ أدبيٌّ نادر، كاد يضيع تمامًا مثلما ضاع كثيرٌ من متون تراثنا القديم، لولا مخطوطةٌ واحدة منه بقيتْ محفوظة لما يقرب من تسعمائة عام (مؤرَّخة بسنة ٥٤٣ هجرية) وهي اليوم موجودة في مكتبة «إسماعيل صائب» بأنقرة، وعنوانها: رسالة بُدوّ شأن أبي عبد الله محمد الحكيم الترمذي.

ورسالة بُدوّ شأن (أي ظهور أمر) الحكيم الترمذي، نشرها قبل سنوات د. عثمان يحيى، كملحق لتحقيقه الممتاز لكتاب «ختم الأولياء»؛ وهو أشهر مؤلفات الحكيم الترمذي. غير أن المحقِّق لم يتنبه إلى الأهمية الأدبية لرسالة «بُدوّ الشأن» ولم يلفت نظره تفرُّد هذا النص البديع. بل نراه يشتكي في تقديمه للنص، من أنه: وجيزٌ جدًّا، مقتضبٌ جدًّا، يعجُّ بالرؤى والأحلام، ولا ينقع غُلة الصادي تمامًا (يقصد: لا يروي الظمأ).

وهكذا لم يعرف المحقِّق الكبير، رحمه الله، ولم يعرف معاصرونا أيضًا خطورةَ «بُدوّ الشأن» كنصٍّ فريد في بابه، لا نكاد نجد له مثيلًا في الأدب العربي، بل العالمي. فالأدب الإنساني عرف عددًا محدودًا من نصوص (السيرة الذاتية) التي تتماس مع ما يسمِّيه البعض (أدب الاعترافات) وهو ما نراه في مؤلفات مثل: المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال للإمام أبي حامد الغزالي، الاعترافات للقديس أوغسطين، اعترافات جان جاك روسو. وهي المؤلَّفات المفعمة بالنزعة الإنسانية، وبالجرأة على حكاية وقائع الحياة بصدق؛ ولكن رسالة «بُدوّ الشأن» تمتاز من هذه الأعمال التي حكت حيوات أصحابها، بأنها أكثر جرأة ومغامرة في الكتابة. لأن الحكيم الترمذي يحكي فيها سيرته، مازجًا بين وقائع حياته والرؤى التي كان يراها، أو تراه فيها زوجته؛ وهو ما أعطى في النهاية نصًّا أدبيًّا بديعًا، لم نعرف له مثيلًا أو مشابهًا..

فلنقترب من «بُدوّ الشأن» لنتعرف على هذا النصّ النادر، من خلال الفقرات التاليات التي أضفتُ إليها بعض الكلمات الشارحة بين قوسين، وضبطتُ مفرداتها حسبما يناسب القارئ في أيامنا هذه.. قال الشيخ:

كان بُدوّ شأني، أن الله تبارك اسمه قيّض لي شيخي رحمة الله عليه، لـمّا بلغت من السنّ ثمانيا، يحملني على تعلُّم العلم ويعلِّمني ويحثُّني عليه، حتى صار ذلك لي عادةً وعوضًا عن اللعب في وقت صباي، فجمع لي في حداثتي علم الآثار (الحديث النبوي) وعلم الرأي. حتى إذا قارب سني سبعًا وعشرين أو نحوه، وقع عليَّ حرصُ الخروج إلى بيت الله الحرام، فتهيَّأ (تيسَّر) لي الخروج. فوقفتُ بالعراق طالبًا للحديث، وخرجتُ إلى البصرة، فخرجتُ منها إلى مكة في رجب، فقدِمتُ مكة في بقية شعبان. فرزق الله المقام بها (الإقامة فيها) إلى وقت الحج. وفتح لي باب الدعاء عند الملتزم (أحد أبواب الكعبة) في كل ليلة سحرًا، ووقع على قلبي تصحيح التوبة والخروج مما دَقَّ وجَلَّ. وحججتُ، فرجعت وقد أصبتُ قلبي، ووقع عليَّ حُبُّ الخلوة في المنزل، والخروج إلى الصحراء. فكنتُ أطوف في الخرابات والنواويس (المقابر) وطلبت أصحاب صدقٍ يعينونني على ذلك، فعزّ عليَّ، فاعتصمتُ بهذه الخرابات والخلوات. فبينما أنا على هذه الحال، إذ رأيت فيما يرى النائم كأني أرى رسول الله ﷺ دخل المسجد الجامع في كورتنا (بلدتنا) فأدخلُ على أثره فألزم اقتفاء أثره. فما زال يمشي حتى دخل المقصورة، وأنا على أثره ومن القرب منه، حتى كأني أكاد ألزق بظهره، واضعًا خُطاي على ذلك الموضع الذي يخطو عليه، حتى دخلت المقصورة. فرقى المنبر (صعد إليه) فرقيتُ على أثره، كلما رقي درجةً رقيتُ على أثره. حتى إذا استوى على أعلاها درجةً قعد عليها، فقعدتُ عند الدرجة الثانية من مجلسه عند قدميه، ويميني إلى وجهه ووجهي إلى الأبواب التي تلي السوق، وشمالي إلى الناس. فانتبهت من منامي وأنا على تلك الحال.

ثم من بعد ذلك بمدةٍ يسيرة، بينما أنا ذات ليلةٍ أصلّي. ثقلتُ، فوضعتُ رأسي في مُصلَّاي جنب فراشي، إذ رأيت صحراءَ عظيمةً لا أدري في أي مكانٍ هي، فأرى

مجلسًا عظيمًا وصدرًا مهيأً لذلك المجلس، فكأنه يقال لي: إنهُ يذهب بك إلى ربك! فادخلْ تلك الحجب، فلا أرى شخصًا ولا صورة. إلا أنه وقع في قلبي أني لما دخلت، وقع عليَّ الفزع في ذلك الحجاب. فأيقنتُ في منامي بالوقوف بين يديه (تعالى) فما لبثتُ أن رأيتُ نفسي خارجًا من الحجب، وبالقرب من باب الحجاب واقفًا، وأنا أقول: «عفا عني» وأجد نَفَسي قد سَكَنَ من الفزع. فدام لي شأنُ رياضة النفس من تجنُّب الشهوات، وقعود في البيت على عزلة من الخلق، وطول نجوى من الدعاء. فانفتح له شيء بعد شيء، ووجدت في قلبي قوةً وانتباهًا. وطلبت مَنْ يعينني فكان يكون لنا اجتماعٌ بالليالي، نتناظر ونتذاكر وندعو ونتضرع بالأسحار.

فأصابتني غموم من طريق البهتان والسّعايات (الدسائس)، وحُمل ذلك على غير محمله، وكثرت القالة (الدعاوى) وهان ذلك كله عليَّ. وسُلِّط عليَّ أشباهٌ ممن يتحلون العلم، يؤذونني ويرمونني بالهوى والبدعة ويبهتون، وأنا في طريقي ليلًا ونهارًا، دءوبًا دءوبًا[1]. حتى اشتدَّ البلاء وصار الأمرُ إلى أن سعى بي (أبلغ عني) والي بَلْخ (بلدة بأفغانستان) وورد البلاء من عنده. إذ رُفع إليه أن هنا مَنْ يتكلم في الحب، ويفسد الناس، ويبتدع، ويدَّعي النبوة. وتقوَّلوا عليَّ ما لم يخطر قطُّ ببالي، حتى سرتُ إلى «بلخ» وكُتب عليَّ قباله (في مجلس الأمير) ألّا أتكلم في الحبِّ. وكان ذلك من الله تبارك اسمه، سببًا في تطهيري، فإن الغموم تطهِّر القلب. وذكرتُ قول داود، أنه قال: يا ربِّ أمرتني أن أُطَهِّر بدني بالصوم والصلاة، فبِمَ أُطَهِّر قلبي؟ قال: بالغموم والهموم يا داود.

فتواترتْ عليَّ الغمومُ، حتى وجدتُ سبيلًا إلى تذليل نفسي. وهاجت بالبلاد فتنةٌ وانتقاضُ أمرٍ (اضطرابات) حتى هرب جميعُ مَنْ كانوا يؤذونني ويشنِّعون عليَّ في البلاد، وابتلوا بالفتنة ووقعوا في الغربة، وخلت البلاد منهم. فبينما أنا كذلك، إذ قالت لي أهلي (زوجتي) إني رأيت في المنام كأن قائمًا في الهواء، خارجًا من الدار في السكة، في صورة رجلٍ شابٌّ جعدٍ عليه ثيابٌ بياض له نعلان، ويناديني في الهواء:

(١) يقصد أن الوشايات والسعايات والمكائد، لم تصرفه عن طريق الرياضات الروحية.

أيـن زوجك؟ قلـت: خرج، قال: قولي لـه إن الأمير يأمرك أن تعـدل. فلم يأت (يمرُّ) علـى هـذا مـدة (وقت) حتى اجتمـع الناس ببابي من مشـايخ البلد، من غير أن أشـعر بهـم، وقرعـوا الباب فخرجـت إليهم فكلّموني فـي القعود لهم (التدريـس) فما زالوا يكلّمونـي فـي ذلـك، حتى أجبتهـم إلى القعـود. فذكرتُ لهـم من الكلام شيئًا كأنه يُغتـرف من البحـر، فأُخذتْ مني القلـوب مأخذًا. واجتمع النـاس، فلـم تحتمل داري ذلك، وامتلأت السكة والمسـجد. وذهبت الأكاذيبُ والأقاويلُ الباطلة، ووقع الناس في التوبة، وظهرت التلامذة. وأقبلت الرياسةُ والفتن، بلوى من الله لعبده.

ورجع أولئك الأشـكال (الحاسـدون) إلى البلاد، بعد ما قويـتُ وكثرت التلامذةُ عندي وأخذت القلوبَ مواعظي. وتبيَّن لهم أن هذا كان منهم بغيًا وحسـدًا، فلم ينفذ لهـم بعد ذلك قـولٌ، وقبل ذلك كانوا صيَّروا السـلطان والبلاد عليَّ، بحال (بحيث) لا أجترئ أن أطلع رأسي، فأبى الله إلا أن يبطل كيدهم.

وتتابعـت عليَّ الرؤى من أهلـي (زوجتي) كل ذلك بقرب الصبح، ترى الرؤيا بعد الرؤيا، كأنها رسـالة. ولـم يكن يُحتاج إلى عبارتها (تفسيرها) لبيانها ووضوح تأويلها. وكان فيمـا رأت، أن قالـت: رأيـتُ حوضًا كبيرًا فـي موضـعٍ لا أعرفـه، وماءُ الحوض صافيًـا كمـاءِ العين. فيظهر علـى ذلك الحوض في المـاء، عناقيد عنـب، بيضٌ كلُّها. وأنـا وأختي قعـودٌ على رأس ذلـك الحوض، نأخذ مـن ذلك العنب فنأكلـه وأقدامنا متدليـة فـي الحوض، موضوعـة على ظهر الماء لا ترسـبُ ولا تغيـب. فأقولُ لأختي الصغرى: نحن نأكل من هذا العنب كما ترين، فمن يرسل هذا إلينا؟ فإذا برجلٍ مُقبلٍ، جَعْـدٍ، قـد تَعَمَّم بعمامة بيضاء وأرخى شـعره من خلف العمامـة، وعليه ثياب بياض. فيقـول لي (لزوجة الحكيم) بمعزلٍ منهما: قولي لمحمد بن عليّ، أن لا يقرأ ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الأنبيـاء: ٤٧]. حتـى يُتـم الآية. لا يـوزن بهذا الميزان دقيقٌ ولا خبز، وإنما يوزن بهذا كلام هذا. ويشـير إلى لسـانه. ويوزن بهذا هذا وهذا، ويشـير إلى يديه وقدميه. أنتِ لا تعلمين أن لفضول الكلام سُـكرًا، كسـكر الخمر إذا شرب! فأقول له: أحب أن تقول لي من أنتم؟ فيقول: أنا من الملائكة، ونحن نسيح في

الأرض، وننـزل بيت المقدس. ورأيت بيده اليمنى آسًا أخضر رطبًا، وبيده الأخرى رياحين. فهو يكلمني وذاك بيده. فيقول: نحن نسيح في الأرض فنذهب إلى العُبَّاد، فنضع هذه الرياحين على قلوب العُبَّاد حتى يقوموا بهذا إلى عبادة الله، وهذا الآس على قلوب الصدِّيقين والموقنين حتى يعلموا الصدق بهذا، فقولي لمحمد بن عليٍّ: ألا ترضى أن يكون لك هذان؟ يشير إلى الآس وإلى الرياحين، ثم قال: إن الله قادرٌ على أن يرفع للمتقين تقواهم إلى موضع لا يحتاجون فيه إلى أن يتقوا، ولكن جعل هذا عليهم حتى يعلموا التقوى. قولي له: طَهِّر بيتك. فأقول: إن لي أولادًا صغارًا، ولا أضبط تطهير بيتي! فيقول لي: ليس من البول أعني، إنما أعني من هذا. ويشير إلى لسانه. فأقول له: فَلِمَ لا تقول له أنت بنفسك؟ قال: أنا لا أقول له هذا لأنه ليس بكبيرٍ من الأمور، وليس بقليل، هذا من الناس قليلٌ ومنه كبير.

ثم رأت مرةً أخرى كأنها في البيت الكبير الذي في دارنا، وفيه سُرر مُنجَّدةٌ بالإبريسم (الحرير) وأحد السُّرُر (الأسِرَّة) إلى جانب المسجد الذي في البيت، فإذا شجرةٌ تطلع بجنب السرير، في قبلة المسجد. فطلعت قامةُ رجلٍ فإذا هي كخشبة يابسة، وعليها أغصانٌ كأغصان النخل. كالأوتاد امتدت هذه الشجرة طولًا في السماء، قدر ثلاث قامات، وتبعتها الأغصان حتى بذت وسطها، فبدت من هذه الأغصان عناقيد رطب. فأقول في منامي: هذه الشجرة لي، وليس لأحدٍ مثل هذه الشجرة. فأدنو منها، فيجيئني كلام من أصلها، ولا أرى أحدًا. فأنظر إلى أصل الشجرة، فإذا هو قد نبت في الصخرة. وهي صخرةٌ كبيرة، قد أخذت قدر نصف البيت. وإذا الشجرةُ قد نبتتْ من وسط هذه الصخرة وإلى جانبها صخرةٌ كبيرةٌ منفردةٌ كحوضٍ، وإذا عينٌ تنبع من أصل هذه الشجرة وتُستنقع في الصخرة المنقورة، وذلك الماء صافٍ يشبه ماء القِضبان في صفائه. فأسمع قائلًا من قرب الشجرة، يقول لي: أتضمنين أن تحفظي هذه الشجرة فتصير خضراء كلها؟ فأقول: أحفظها.

ثم رأتْ مرةً أخرى كأنها نائمةٌ معي على السطح، قالت: فأسمع حديثًا من البستان وأقول: هؤلاء أضيافنا تركناهم (لا بد أن) أذهب فأطعمهم. قالت: فأصير إلى

جانب السطح لأنزل، فينحطّ جانب السطح فيلزق بالأرض، فأستوي على الأرض. فإذا رجلان قاعدان في هيئة فأدنو فأعتذر إليهما، فيتبسمان، فيقول أحدهما: قولي لصاحبك (الحكيم الترمذي) ما اشتغالك بهذا، عليكَ بتقوية الضعفاء وأن تكون ظهرًا لهم. وقولي له: أنت وتدٌ من أوتاد الأرض، تمسك طائفةً من الأرض. فأقول: من أنت؟ فيقول: محمد.. وقولي له إنك (إذ) تقول، يا ملك يا قدوس ارحمنا فتقدَّسْ أنت، فإن كل أرضٍ تقدَّس عليها تشتد وتقوى، وكل أرض لا تقدَّس عليها تضعف وتهون. وقولي له: أعطيناك معمورة {والبيت المعمور} فأحسن إليهما. وانتبهتُ.

.. ويمتد بنا هذا النصُّ الأدبيُّ النادرُ الذي لا يزال طويلًا متصلًا، فيفصح عن المزيد من سيرة حياة الحكيم الترمذي الظاهرة والباطنة (البرَّانيَّة والجوَّانيَّة)، وفي بقية نصِّه الأصلي المنشور، المنسي، رؤًى كثيرةٌ وبدائع.. فمن أراد المزيد فليقرأه كاملًا.

حفيفُ أجنحةِ جبرائيل

بعد السيرة الذاتية البديعة التي كتبها عن نفسه «الحكيم الترمذي» مازجًا بين سرد وقائع حياته، وحكاية الأحلام (الرؤى) التي رآها أو رأته زوجته فيها، نتوقف عند نصٍّ أدبي فريد هو (رؤيا) قدَّمها لنا السُّهْرَوَرْدي في قصته الشائقة المشوِّقة التي جعلها بعنوان «حفيف أجنحة جبرائيل» لأنها تفسِّر الاعتقاد الصوفي الإشراقي، القائل بأن جميع ما في الوجود هو صوتُ جَنَاحَي الملاك جبرائيل.. لكن علينا أولًا أن نعرف: مَنْ هو السُّهْرَوَرْدي؟

هناك مجموعة من المشاهير في تراثنا يحملون هذا اللقب، الذي هو «نسبة» إلى بلدة سُهْرَوَرْد الواقعة ببلاد فارس (إيران الحالية).. وأشهر هؤلاء اثنان، كلاهما يحمل الكنية ذاتها واللقب، ويفرِّق بينهما المؤرِّخون بذكر أهم مؤلفات كُلٍّ منهما، فيقولون للتميز بينهما: شهاب الدين السُّهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف، شهاب الدين السُّهروردي صاحب كتاب حكمة الإشراق. ومقصودنا الآن الثاني منهما،

وهو الملقب أيضًا بشيخ الإشـراق مع أنه قُتل في شبابه (في سنّ السادسة والثلاثين) لكنه يُعرف بالشيخ الإشراقي؛ لأنه مؤسس الاتجاه الصوفي الشهير، المعروف باسم «الإشـراقية» لأنـه يقـوم على فكرة رئيسـة، هي أن الوجـود عبارة عن مراتـب نورانية متالية أعلاها ومنشؤها هو نور الله.

وللسُّـهروردي الإشراقي، المقتول بقلعة حلب سـنة ٥٨٧ هجرية، مؤلفات كثيرة بالعربيـة والفارسـية، منهـا كتـبٌ مثـل: حكمة الإشـراق، هيـاكل النـور، التلويحات العرشية، اللمحات في الحقائق. ومنها قصصٌ قصيرةٌ بديعةُ اللغة والأفكار، مثل قصة «الغربة الغربية» التي نشرتُها في كتابي: حيّ بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها[1]، وقصة: صفير العنقاء «صفير سيمُرْغ» التي كتبها بالفارسية، والقصة التي ستتعرف عليها بعـد قليل «حفيف أجنحة جبرائيل» وهي نصٌّ أدبي نادر كتبه السُّـهرَوَرْدي بالفارسـية أولًا، ولا نعـرف إن كان قد ترجمه للعربية بنفسـه، مثلما فعـل مع نصوصٍ غيره أم أن شخصًا غيره هو الذي قام بذلك. ونصُّ القصة الذي سنراه بعد قليل بعد عمل الضبط المناسب له، نشـره د. عبـد الرحمن بدوي في كتابه «شـخصيات قَلِقَة في الإسـلام» اعتمادًا على النسـخة التي وجدها المستشرق الفرنسـي، المتصوِّف «لوي ماسينيون» بين كتب وأوراق المستشـرق الألماني الشـهير «باول كراوس» الـذي انتحر بالقاهرة عام ١٩٤٤ لأسبابٍ غامضة، مـا زالت مجهولة[2]. وقد جعل كـراوس عنوان القصة بالعربية «أصوات أجنحة جبرائيل» وقد رأيتُ هنا، أن كلمة (حفيـف) أدقُّ وأقربُ إلى مقصود السُّـهرَوَرْدي بالعنوان الفارسي (آواز پُر جبرائيل) فضلًا عن أنها أصحُّ لغويًّا، لأن هـذه القصـة الرمزية تخبرنا بأن ظهور الموجودات كلهـا نابعٌ من حفيف (أجنحة جبرائيل) التي تشـبه أشجارًا ضـخامًا تتولد الموجودات من حركتها.

وأرجـو من القارئ أن يصبر على النص التالي، الذي سـنقدم منه فقراتٍ مطوَّلاتٍ باعتباره أنموذجًا لفصوص النصوص الإبداعية التي كتبها المتصوِّفة، ولسـوف نُلحق

---

(١) صدرت آخر طبعاته عن دار الشروق.

(٢) الراجح أنه انتحر حزنًا على أسرته اليهودية التي أبادها النازيون.

النصوص ببعض التعليقات الشارحة التي من شأنها إضاءة النص إذا قُرئ ثانيةً، بعد قراءة الشروحات الموجزة.. قال شيخ الإشراق:

لـمَّا انطلقتُ من حُجرة النساء، وتخلصتُ من بعض قيود ولفائف الأطفال. كان ذلك في ليلةٍ، انجاب فيها الغَسَقُ الشُّهَبِيُّ الشكل مستطيرًا عن قبة الفلك اللازوردي، وتبددتِ الظُّلمةُ التي هي أختُ العدم على أطراف العالم السفلي. وبعد أن أمسيتُ في غاية القنوط من هجمات النوم، أخذتُ شمعًا في يدي متضجرًا وقصدت إلى رجال قصر أمي، وطوَّفتُ في ذلك الليل حتى مطلع الفجر. وعندئذ، سنح لي هَوَسُ دخولِ دهليز أبي. وكان لذلك الدهليز بابان: أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين. قُمْتُ، فأغلقتُ الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقًا محكما، وبعد رتجه قصدتُ إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء، وعندما رفعتُ الترس نظرتُ، وإذ عشرةُ شيوخٍ حسان السيماء، قد اصطفوا هناك صفًّا صفًّا. وقد أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم، وظهرتْ فيَّ حيرةٌ عظيمة من جمالهم وروعتهم، حتى انقطعتْ عني مُكْنةُ نطقي. وفي وَجَلٍ عظيم وفي غايةٍ من الارتجاف، قَدَّمْتُ رِجلا وأخَّرتُ أخرى، وعندئذٍ قلت لنفسي: لتشجَّعْ ولكنْ مستعدين لخدمتهم، وليكن ما يكون[1].

سرتُ رويدًا إلى الأمام، للسلام على الشيخ الذي وقف في طرف الصفّ، غير أنه بسبب غاية حسن خُلُقه، سبقني بالسلام وتبسَّم في وجهي تبسُّمًا لطيفًا، حتى تجلَّى شكلُ نواجذه أمام حدقتي. ورغم مكارم أخلاقه وشِيَمه بقيتْ مهابته تغلب على نفسي، فسألته: من أين أقبل هؤلاء السادة، إن جاز لي السؤال؟ فأجابني الشيخُ الذي على طرف الصفّ، قائلًا: إننا جماعة متجرِّدون، وقد وصلنا إليك من كجا آباد. لم أفهم مقاله، فسألته: في أيِّ إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: في إقليم لا تجد

(١) الإشارة هنا إلى «العقول السماوية العشرة» التي تصل ما بين الوجود الأرضي المحسوس، والوجود الإلهي المعقول.. والذي سيجري معه الحوار التالي، هو العقل الأخير في هذه السلسلة السماوية. وهو المسمى «العقل الفعَّال في الإنسانية» ويقال له أيضًا «عقل تحت فلك القمر».

السبَّابة إليه متجهًا. وإذ ذاك، علمتُ أنه شيخٌ مطَّلع. قلت: أخبرني بفضلكم، ما الذي يشغلكم أكثر أوقاتكم؟ قال: إن حرفتنا الخياطة، وكل واحدٍ منا يحفظ كلام الربِّ عز سلطانه، وإننا لسائحون. سألته: ولماذا يلازم الصمت هؤلاء الشيوخ، الذين يقفون على رأسك؟ فأجاب: لأن أمثالكم ليسوا أهلا لمحاورتهم، أنا لسانهم، وأما هم فلا يكلمون أشباهك. قلتُ: أتسبِّحون الله عزَّ وجلَّ؟ قال: الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح، وإن كان هناك تسبيح، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركةٍ واهتزازٍ وما إليه. قلت: هل تعلِّمني علم الخياطة؟ فتبسَّم وقال: للأسف، ليس لأشباهك ولنظرائك قِبَلٌ بهذا، فإن ذلك العلم غير ميسَّر لنوعك، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعمليةٍ وقَصْدٍ وآلةٍ، لكني سأعرفك من علم الخياطة، قَدْرَ ما يمكِّنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقَّعة.

وقد علَّمني ذلك القدر من العلم.. ثم قلتُ: علِّمني الآن كلام الله. قال: إن المسافة عظيمة، وما دُمتَ في هذه القرية، فلا يمكنك أن تتعلم كثيرًا من كلام الله تعالى، ولكني أعلِّمك قَدْر ما أنت ميسَّر له. وأحضر لوحًا وعلَّمني حروف هجاء عجيبة، حتى إنني استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء، معنى كلِّ سورة من السور. ثم قال: الذي لا يفهم هذا الهجاء، لا يصل إلى معرفة سُوَر كلام الله على ما ينبغي، وأما الذي اطَّلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخٌ ومتانة.

وعندئذٍ تعلَّمتُ علم الأبجد، وبعد إتمام دراستي إياه نقشتُ حروفه على اللوح، على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومَسْرَى طاقتي. وعندئذٍ ظهرت لي من عجائب معاني كلام الربِّ عزَّ سلطانه، ما لا يدخل تحت حصر البيان وحَدِّه، وكلَّما طرأتْ لي مشكلةٌ، عرضتُها على شيخي وهو يزيح إشكالها.

ثم دار حديثنا حول نفث الروح، وقد أشار الشيخُ إلى أن الروح يشتق من روح القدس. وعندما سُئل عن نسبةِ ما بينهما، أجاب قائلًا: إن كل ما يتحرك في أربعة أرباع العالم السفلي، يُشتق من أجنحة جبرائيل. ولما باحثتُ الشيخَ في كيفية هذا النظام، قال: اعلمْ أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية؛

أي مـن شـعاع سيماء وجهـه الكريـم. وبعضها فـوق بعض. وآخـر تلـك الكلمات، جبرائيل عليه السلام. وأرواحُ الآدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة. الآدميون نوعٌ واحـد، ومـن له روحٌ فله كلمةٌ. ومن آخر الكلمـات الكبرى تظهر كلماتٌ صغرى من غير حَدٍّ، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله: ﴿ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾، وقال: ﴿ لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى ﴾.

أمـا الكلمات الكبرى، فهي التي قيل عنها في الكتاب الإلهي: ﴿ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا ﴾، وأما قوله: ﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴾ فهم الملائكة محركو الأفلاك، وهي الكلمات الوسطى. وكذلك، فإن قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ﴾ إشـارة إلى الكلمات الكبرى، وقوله: ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ ﴾ إشارة إلـى الكلمـات الوسـطى. ولأجـل هـذا تقدَّمـت عبارة ﴿ ٱلصَّآفُّونَ ﴾ فـي كل مكان من القـرآن المجيد، إذ قال: ﴿ وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ۝١ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴾، وفي هذا غورٌ بعيد، لا يليق استيعابه بهذا المحل. وقد تُستعمل «الكلمة» في القرآن أيضًا، بمعنى السر.

قلت للحكيـم: أخبرني الآن عن جناح جبرائيل. قال: اعلمْ أن لجبرائيل جناحين، أحدهمـا عن يمينٍ وهو نـورٌ محض، وهذا الجناح ينضاف مجـرد وجوده إلى الحق. وأما الجناح الأيسـر، فتمتد عليه بقعةٌ سـوداءُ كأنها الكَلَفُ الذي يظهر في وجه القمر، أو كأنهـا تذكرنـا بالألـوان التي علـى قدم الطاووس. وفـي هذا إمكان وجـوده، الذي ينصـرف جانـبٌ منه إلى العدم. فإذا نظرت ما لجبرائيل مـن الوجود بجود الحق، فإنه يوصف بوجوب الوجود. وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته، فإنه يوصف بالعدم[1]. فهـذان المعنيـان، ممثـلان فـي جناحي جبرائـل: الأيمـن إضافته إلى الحق والأيسـر استحقاقه في ذات نفســه، كما قال الحق سبحانه وتعالـى: ﴿ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾. وإذا وقع من أوج القدس شـعاعٌ، ينشـأ منه نَفْسٌ يسـمونها

(١) وجوب الوجود عند الفلاسفة المسلمين، هي صفةٌ إلهيةٌ لله (واجب الوجود) يختصُّ بها عن كل موجود بالكـون، فكل ما عدا الله هو (ممكن الوجود) يقبل الصفتين: الوجود والعدم.. ووجوب الوجود يكون أصليًا في حق الله تعالى، الذي هو «واجب الوجود بذاته» تميزًا له عن: واجب الوجود بغيره (وهو العقول العشرة العلوية) وممكن الوجود، الذي هو الكائنات الحسية.

كلمة صغرى. ألا ترى أن هذا، ما قاله الحق تعالى: ﴿ وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾؛ فللكافرين أيضا كلمة، غير أن تلك الكلمة صدًى ممزوجٌ بحسب ما عليه أنفسهم.

ومن الجناح الأيسر، الذي يمتد عليه قَـذَرٌ من الظلمة، يهبط ظِلٌّ هو عالم الزور والغرور. ويشير إلى شعاع الجناح الأيسر، ما ورد في القرآن الكريم ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ فإن تلك الظلمة، التي نُسبت إلى فعل (جعل) أصبحت عالم الغرور. وأما ذلك (النور) الذي ورد ذكره بعد الظلمة، فهو شعاع الجناح الأيمن.. وبهذا المعنى قال تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾؛ إذ إن الكلمة أيضًا من شعاعه. وكذلك قوله: ﴿ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً ﴾ فهي كلمة شريفة نورانية، من بين الكلمات الصغرى.

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى. وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد، فإن علامة ذلك ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾، وكذلك ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾، فإن عبارة (إليه) ترجع في الحالتين إلى الحق جلَّتْ قدرته. وعلى هذا المعنى، تدل أيضا ﴿ النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ إذ قال: ﴿ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ ﴾ وعالم الغرور ليس إلا صدًى وظلًّا لجناح جبرائيل، أعني لجناحه الأيسر، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن.

قلت للشيخ: فما هي، في آخر أمرها، صورة جناح جبرائيل؟ فأجاب: يا عاقل، كل هذه الأشياء ليست إلا رموزا، إن عَلِمْتَها على ظاهر معناها، كانت تخيلات لا حاصل لها. قلت: وأين القرية التي قال الحق تعالى عنها: ﴿ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ قال: ذلك عالم الغرور، الذي هو أليق محلٍّ للكلمة الصغرى. ثم إن الكلمة الصغرى أيضا قرية، لأن الله تعالى قال: ﴿ تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَائِهَا ﴾ ﴿ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴾ فهي كلمات الحق تعالى، كبيرة كانت أو صغيرة.. وعندما ارتفع على قصر أبي فجرُ النهار، أُغلق الباب الخارجي وفُتح باب المدينة، وذهب التجار إلى أشغالهم، وتغيَّبَتْ عني جماعةُ هؤلاء الشيوخ، وبقيتُ في حسرةٍ متشوقًا إلى صحبتهم، عاضًا أناملي، وصارخا «يا ويلي» إظهارًا لعظمة حيرتي.. ولكن لا فائدة بعد.

قال الناسخ: هنا تنتهي قصة حفيف جناح جبرائيل عليه السلام.. ومن أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن، إلى العوام وإلى غير أهلها، ستنفصل نفسه عن بدنه، ويصبح فضيحةَ الرجال. وربنا مشكور ومحمود، والصلاة على محمد، وآله، وسلم تسليمًا.

* * *

وقبل تقديم الإشارات الشارحة لهذا النص العجيب، لا بد من لفت الأنظار إلى أن لهذه القصة دياجة (مقدمة) احتوت على قصة أخرى، ملخصها أن أحد المنكرين على الصوفية، اعترض على أقوالهم واعتبرها هذيانًا. يقول السُّهْرَوَرْدي في ديباجة القصة: حدث في يوم من الأيام، في محفل ناس قد أصاب بصرَهم الرمدُ، أن رجلا سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها، ولقصر نظره تكلَّم من غير رويَّة في مشايخ السلف. ولأجل تقوية رأيه المنكر استهزأ بمصطلحات المتأخرين، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبي عليٍّ الفارمذي رحمه الله، قائلًا إنه سُئِلَ لِمَ سَمَّى ذوو الخرقة الزرقاء بعض الأصوات، أصوات أجنحة جبرائيل؟ فأجاب: اعلمْ أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسُّك، تنبعث من أجنحة جبرائيل. وقال للسائل: إنك أنت، أحد أصوات أجنحة جبرائيل.. وقد أبى ذلك الخصم المتعسِّف، أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلًا: ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذيانا مزخرفًا؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد، شمرتُ عن ساعد الجد، لأزجره..

وبعد إيراد السبب في تأليف السُّهْرَوَرْدي لهذه القصة الرمزية، نراه يشير رمزًا إلى الرحلة الروحية التي ابتدأها بانطلاق الروح من أسر الطبيعة (حجرة النساء) وارتقائها عن أحكام المحسوس (قيود ولفائف الأطفال) بملازمة الرياضات الصوفية والمجاهدات (الشموع) التي تكشف ظلام الوجود الحسِّي. والجسم الإنساني هو المقصود بقوله «قصر أمي» لأنه صنعة الطبيعة، أما العالم العلوي (الروحاني) فهو مقصوده بقوله «قصر أبي».

والشيوخ المتجرِّدون، هم العقول السماوية التي لا اتصال بينها وبين العقل الإنساني، إلا من خلال حلقة واحدة، هي (العقل الفعَّال) الذي يمثل سقف العقل الإنساني، وقاعدة العقول السماوية العلوية. وبحسب الرؤية الفلسفة التي تسمى «نظرية العقول العشرة» فإن هذه العقول تمثل الصلة بين المحسوس الأرضي والمعقول الإلهي، وقد صدرت هذه العقول عن (الله) وهي التي تفيض بالأفكار من خلال العقل وهي التي تفيض بالأفكار من خلال العقل العاشر إذا اتصلت به عقولنا الإنسانية..

وبشكل رمزي، فإن السُّهْرَوَرْدي يرى أن جبريل في النص، هو المعادل الموضوعي لروح القدس! ونتاج حفيف جناحيه، هي الموجودات الكلية والأنواع، والموجودات الجزئية والشخوص.. ولن أزيد هنا في بيان (دلالات) هذا النص الرمزي، لأن المراد من إيراد ما قدَّمناه، ليس التعرُّف على (أفكار) السُّهْرَوَرْدي الإشراقية، وإنما الاقتراب من نصٍّ تراثيٍّ مهجورٍ، وفريدٍ أسلوبيًّا.. وفنيًّا.. وأدبيًّا.

فهلَّا قرأنا النصَّ، ثانيةً.

براكينُ الرفاعي

لم تكن (الطرق الصوفية) بالمعنى الذي نعرفه اليوم، معروفةً في مصر حتى القرن السابع الهجري. ومع ذلك، فما كادت شرارة هذه «الجماعات الروحية» تنقدح في وادي النيل ودلتاه، حتى انتشرت تقاليد (الطرق) في ديار المصريين، وتعمَّقتْ في الوجدان المصري العام. ومن العجيب والمدهش، أن معظم الطرق الصوفية التي استقرت بمصر طيلة القرون الثمانية الماضية، تعود أصولها إلى المغرب والأندلس. سواءً كانت قد وفدت من هناك مباشرةً أو على نحوٍ غير مباشر، حسبما ذكرنا في الفصل السابق. فمن الطريق المباشر (المغاربي، المصري) جاءت الطريقة الشاذلية، مع شيخها أبي الحسن الشاذُلي، الذي استكمل مساره الروحيَّ زوجُ ابنته: أبو العباس

المرسي «شيخ الإسكندرية» ثم توالت أجيالُ الشاذلية حتى يومنا هذا. ومن الطريق غير المباشر (المغرب، العراق، مصر) وفدت الرفاعيةُ والدسوقيةُ والأحمدية.

ومع أن المصريين يربطون بين الرفاعية وصيادي الثعابين، إلا أن طريقة (الرفاعي) لم تكن تعرف هذا الأمر، إلا من حيث سُكناها بمنطقة البطائح الواقعة بجنوب العراق بين واسط والبصرة؛ وهي منطقة تكثر فيها الثعابين. فكان الناس هناك من قبل «الرفاعي» ومن بعده، يعرفون كيف يتعاملون معها. فلما جاء من هناك أتباعُ الطريقة الرفاعية الأوائل، توارثوا ما كان متوارَثًا في النواحي التي جاءوا منها، فظنَّ المصريون من يومها أن هناك ارتباطًا بين الرفاعية وصيد الثعابين.. لكننا هنا على كل حال، لسنا بصدد التأريخ للطرق الصوفية أو بيان أصولها التاريخية أو رَدّ الاعتقادات الشعبية المتعلقة بها. وإنما مرادنا لفتُ الأنظار إلى فصوص النصوص التي كتبها الصوفية أو تحدثوا بها، ومن هذه النصوص (الفصوص) مجالس الشيخ أحمد الرفاعي، المتوفَّى سنة ٥٧٨ هجرية، عن ست وستين سنة، إذ كان مولده سنة ٥١٢ هجرية، بقرية (أم عبيدة) بجنوب العراق، وهي القرية التي عاش فيها ومات ودُفن في قبةٍ مشهورة صارت من بعده مركزًا للطريقة الرفاعية.

وقد جُمعت مجالس الرفاعي ووصاياه في عدة مجاميع مخطوطة، ونُشر بعضها من دون تحقيق. وفي مكتبة الإسكندرية اليوم، مخطوطة أصلية شهيرة تضم مجالس الرفاعي (كانت المخطوطة أصلًا ضمن مجموعة بلدية الإسكندرية) وعنوانها: كتاب البراكين.. وهو عنوان لافت للنظر، وينطبق معناه على محتواه، لأن معظم كلام الإمام الرفاعي في مجالسه وفي وصاياه متدفقٌ، حارٌّ، حارقٌ.. كأنه الحمم الملتهبة التي تقذفها البراكين. لكن معظم المخطوطات الأخرى التي ضمَّت مجالس الرفاعي ووصاياه، تحمل عنوان (كتاب البراهين) لا البراكين، وهو ما يتوافق من ناحية أخرى مع عنوان كتابه الوحيد المحقَّق، المتداوَل: البرهان المؤيَّد.

وكان الشيخ الرفاعي يبدأ عباراته دومًا، بقوله (أَيْ) التي تعني (أيها) في حالة المنادَى القريب، فيقول: أَيْ سادة، أيْ أحبَّة، أيْ غلام، أَيْ أخي.. وهو في كلامه

بليغٌ صادقٌ، يصدق عليه ما قاله الصوفية من أن: كل كلام يخرج، وعليه رائحة القلب الذي منه خرج. فلنقترب فيما يلي، من بعض كلام الرفاعي:

أَيْ سادة، الزهدُ أولُ قَدَم القاصدين إلى الله عزَّ وجلَّ، وأساسه التقوى وهي خوفُ الله ورأسُ الحكمة، وجماعُ كل ذلك حُسن متابعة إمام الأرواح والأشباح، السيد المكرَّم رسول الله. وأولُ طريق المتابعة حُسنُ القدوة، عملا بحديث «إنما الأعمال بالنيّات»، ألا ترون أن رسول الله، قال لرجلٍ يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرض الدنيا، إنه لا أجرَ له.

أَيْ أخي، أنت أحسن مني. رحمتك ذِلَّةُ التلقّي، وأنا أخذتني سكرةُ التعليم.. أي أخي، إن أنا غلبتُ نفسيَ المسكينة، وقلتُ لها: علَّمكِ الله وأوجب عليكِ تعليم الإخوان، لأن كاتم العلم يُلجم بلجام من نار.. قِفي عند حدِّكِ، فربما كان فيهم من هو عند الله أجلُّ منك، ولكن أخفاه عنكِ (الله) ليختبرك. وبعد ذلك سكنتْ ثائرتها الكاذبة، وعرفتْ قدرَها، فلها الحظ الأوفر. وكذلك أنتَ.. أي أخي إن غلَبتَ نفسك وألزمتَها التعلُّم، وذبحتَ الهوى بسكين الاقتداء، وأخذتَ الحكمة غاضًا طرفك عن شرفك وعلمك وحسبك وأبيك ومالك وحالك، فقد فزتَ فوزًا عظيما.

أي سادة، أنا لستُ بشيخ. لستُ بمقدَّم على هذا الجمع. لست بواعظٍ. لست بمعلِّم. حُشِرتُ مع فرعون وهامان، إن خَطَرَ لي، أني شيخٌ على أحدٍ من خلق الله. إلا أن يتغمدني الله برحمته، فأكون كآحاد المسلمين.. كل الفقراء[1]. ورجال هذه الطائفة، خيرٌ مني. أنا أحيمد[2] اللاشيء. أنا لاشيء اللاشيء.. الحقُّ يُقال، الصوفي مَنْ صفَّى سِرَّه من كدورات الأكوان، وما رأى لنفسه على غيره مزية. هكذا كَتَبَ الله وحَكَمَ، وهذا واللهِ خُلُق عبيده، الذين طهَّرهم من رؤية غيره.

---

(١) يقصد الصوفية.

(٢) تصغير اسمه: أحمد.

أي أخي، أنت غيرٌ. ونفسك غيرٌ، وغيرك غيرٌ. كُلُّ ما أدركه بصرك، واختلج بشكله وكيفيته سرُّك، فهو غيرٌ[1]. ربُّنا لا تكيِّفه الأفكارُ، ولا تدركه الأبصارُ.. إيش تريد يا صوفي، يا فقيه، يا من جمع بين الشأنين؟ تريد أن تَسُبَّ العباد وتبغي عليهم، وأن تعلو وتغلوا ما هذه واللهِ طريقة نبيِّك، ولا سُنة وليِّك. كان (النبي) إذا نهى عن خُلُق لم يُسَمِّ فاعلَه، ويقول: ما بال أقوام يفعلون كذا، أو: ما بال الرجل يقول كذا.. وما أغلظ رسول الله في مواعظه بشتم وَسَبٍّ، ولا صرَّح باسم أحد، ولا طار، ولا تسلَّط بقوة المعجزة على الطباع ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. فإذا وعظتم الناس إياكم والتصريح، وخذوا بالتلويح[2]. فإن هناك رائحةَ السُّنة، وشَمَّةَ النفحة النبوية، وبها واللهِ يُصلح الله القلوب. أفلا نقول للذي يعجبه علوُّه على الناس، ويحبُّ انقياد الرقاب إليه: خَلِّ عنك يا مسكين! انقادتْ لك الرقاب وما انقادتْ لك القلوب، متى سقطتَ من حالك تقلبتْ عنك القلوبُ، وداستْك الأقدام، وبَقِيتَ أَسْوَدَ الوجه.

أي سادة، تفرَّقت الطوائف شِيَعًا، وأحيمد[3] بقي مع أهل الذُّلِّ والانكسار والمسكنة والاضطرار.. ينقلون عن الحلاج أنه قال «أنا الحق».. أخطأ بوهمه! لو كان على الحق، ما قال «أنا الحق». يذكرون له شعرًا يُوهم الوحدة[4] كُلُّ ذلك ومثله باطلٌ، ما أراه رجلًا واصلًا أبدًا. ما أراه شَرِبَ، ما أراه حَضَر، ما أراه سمع إلا رنةً أو طنينًا فأخذه الوهمُ من حالٍ إلى حال. من ازداد قربًا ولم يزدد خوفًا، فهو ممكورٌ به. إياكم والقول بهذه الأقاويل، إن هي إلا أباطيل. درج السلفُ على الحدود بلا تجاوز، بالله عليكم: هل يتجاوز الحدَّ إلا الجاهل؟ هل يدوس عنوةً في الجبِّ إلا الأعمى؟ ما هذا التطاول. وذلك المتطاول، ساقطٌ بالجوع، ساقط بالعطش، ساقطٌ

---

(١) يقصد «غير الله» وهو ما يشير إليه الصوفية بصفة «الأغيار».

(٢) الإشارة للأمر من بعيد.

(٣) تصغير: أحمد الرفاعي.

(٤) الوحدة في المصطلح الصوفي، تعني أن يكون الله والكون شيئًا واحدًا.

بالنوم، ساقطٌ بالوجع، ساقطٌ بالفاقة، ساقط بالهِرم، ساقطٌ بالعناء. أين هذا التطاول من صدمة صوت ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ﴾؟ العبد متى تجاوز حدَّه مع إخوانه، يُعَدُّ في الحضرة ناقصًا.

التجاوزُ عَلَمُ نقصٍ، يُنشر على رأس صاحبه. يشهد عليه بالدعوى، يشهد عليه بالغفلة، يشهد عليه بالزهو، يشهد عليه بالحجاب.. الولايةُ ليست بفرعونيةٍ ولا بنمرودية! قال فرعون ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ وقال قائد الأولياء وسيد الأنبياء: «لست بملك ولا جبار، أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد».

أي سادة، ما قلتُ لكم إلا ما فعلتُه وتخلَّقتُ به، فلا حجة لكم عليَّ. إذا رأيتم واعظًا أو قاصًا أو مدرِّسًا، فخذوا منه كلام الله تعالى وكلام رسوله، وكلام أئمة الدين الذين يحكمون عدلا ويقولون حقًّا، واطرحوا ما زاد. وإن أتى (الواعظ) بما لم يأتِ به رسول الله، فاضربوا به وجهه. الحذرَ، الحذرَ، من مخالفة أمر النبي العظيم. قال تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، كان العراق أخَّاذةَ المشايخ، وغيبةَ العارفين. مات القوم ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾.

أي إخواني، لا تخجلوني غدًا بين يدي العزيز سبحانه، وقد سبقكم أصحابُ الأعمال المرضيات.. عليكم بالأدب، فإن الأدب باب الأَرَب. اللهمَّ اجعلْنا ممن ركَّبت على جوارحهم من المراقبة، غِلاظَ القيود. وأقمتَ على سرائرهم من المشاهدة، دقائقَ الشهود. فهجم عليهم أنسُ الرقيب، مع القيام والقعود (الصلاة) فنكَّسوا رءوسَهم وجباهَهم للسجود، وفرشوا لفرط ذُلهم على بابك، نواعمَ الخدود. فأعطيتَهم برحمتك، غايةَ المقصود.

صحِّح اللهم فيك مرامنا، ولا تجعل في غيرك اهتمامنا، وأَذْهِبْ من الشرِّ ما خلفنا وأمامنا.. اللهم إني أسألك بالألف المعطوف، وبالنقطة التي هي مبتدأ الحروف. بباء البهاء. بتاء التأليف. بثاء الثناء. بجيم الجلالة. بحاء الحياة. بخاء الخوف. بدال

الدلالة. بذال الذكر. براء الربوبية. بزاي الزلفى. بسين السناء. بشين الشكر. بصاد الصفاء. بضاد الضمير. بطاء الطاعة. بظاء الظُّلمة. بعين العناية. بغين الغناء. بفاء الوفاء. بقاف القدرة. بكاف الكفاية. بلام اللطف. بميم الأمر. بنون النهي. بهاء الألوهية. بواو الولاء. بياء اليقين. بألف لام «لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك، وأن محمدًا عبدك ورسولك».

وقال رضي الله عنه سنة ثمانٍ وسبعين وخمسمائة، قبل وفاته بأيام قلائل، ويقال إنه آخر مجالسه المباركة:

الحمد لله حَمْدَ المعتصمين بحبله.. أَيْ رجال الحضرة، طالما خفقتْ في مجالسنا أعلامُ الإرشاد، تحت ظلال قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾. وإني لأقول كما قال خليل الله سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾ رَبِّ هَبْ لِى مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾، أستودعكم الله، وأسأل الله أن يفتق رتق قلوبكم بمفتاح الفضل والحكمة، فتظهر بكم صولةُ النيابة عن النبي ﷺ في الأمة، ويجدِّد الله بكم أمر دين أمته. فتحسن بكم سياسةُ القلوب، وتضيء بالاقتباس من أنوار فتوحاتكم الصدورُ والأفئدة، ويُصلح الله بكم الشئون ﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾، خذوا، أَيْ خاصة، أسرارَ الحكم الخاصة. هذا إنسان الحال: بسم الله. بسم الله معراج القلوب ينصب، فتصعد عليه أجسامُ الهمم، فتنحدر صاعدة إلى بحبوحة التعيين الأول، فترقى إلى مقام الصديقية، وتتسلق ذروة ﴿ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ فتحدق بصر البصيرة، فتفكُّ مغالق النشأة الأولى.. فيندلع لسانُ صبح النشر من كَفِّ طيِّ الأمر، فتتكلم ذراتُ أحكام أنواع الحقائق بما فيها، فيُرسم في ألواح الهمم. فإذا شَبَّتْ نارُ موسى الحيرة، ناداه الباري المقيم ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ ﴾ فتنطمسُ الحيرةُ وتنجلي الحريةُ وتسقط القيود وتبدو المكنونات، ويقول رهطُ سحرة الأهواء ﴿ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ ويقول داعي الكرم المرسل من حضرة الأمن ﴿ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ ويبتهج وُرَّاثُ أولئك الأملاك. فيترنَّم

قائلهم منصرفًا عن الأكوان، تاليًا في حضرة السؤدد الأبدي ﴿ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ وعلى نمط سرير الإضافة من معنى الأسرار، في راقية نغمة ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ﴾ تظهرُ المظاهرُ، كُلٌّ بنسبة ما استجمعه من نقود الوراثة ﴿ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّٰبِرُونَ ﴾ أصحاب القلوب الطائرة بأجنحة الصفا، إلى حضرة المراقبة، المؤمنون بآياته سبحانه ﴿ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا۟ بِهَا خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَسَبَّحُوا۟ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ رضي عنهم ورضوا عنه.

مهلا، أيْ سارح بفيحاء الاستبشار. لو كنتَ من أهل مرتبة الكمال الذين وصفناهم، لكان لقلبك معراجٌ يوصلك إلى الاطلاع على الحقائق المغيبة عن غيرك، فتشهد أساليب مضامين ما خُطَّ في صحف الأزل، فتمتلئ عينك، وترجع القهقرى منزويًا عن صفوف الحادثات، اكتفاءً بما فَاضَ إليك في كشفك الأول، فتنقطع عن ملاصقات كونيتك، وكونيات الذرات، تحت لواء ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾.

قام من أصحاب نيابة الجامعة[1] رجالٌ صدقوا، منهم أناسٌ من الفاطمين[2]، ومنهم أناسٌ من غير الفواطم، وذلك فَضْلُ ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾. فمن أقطابِ الخلعة من غير الفاطمين، سيدي شيخ الخرقة «معروف الكرخي» كان نائب النظر، ومنهم سيدي «السَّريُّ السَّقَطيُّ» كان نائب العزم، ومنهم سيدي «الجنيد البغدادي» كان نائب اللسان القائم، ومنهم «سيدي الشبلي» كان نائب الهمة، ومنهم سيدي «سهل التُّستري» كان نائب القلب. ومن أقطاب الخلعة الكاملة، من الذين لهم النسبة الفاطمية من الأمهات: سيدي «طلحة السنبكي» كان نائب القدرة، ومنهم سيدي وتاجي «منصور البطائحي» كان نائب البرهان وهامة التوبة الجامعة[3].

---

(١) يقصد وارثي النبوة، بحكم الحديث الشريف: «العلماء ورثةُ الأنبياء».

(٢) آل البيت.

(٣) هذه الفقرة تقدح بوضوح في قول بعضهم إن الشيخ كان من دعاة الفاطميين.. فهو هنا لا يجعل «الولاية» مقصورةً عليهم، مثلما كان يزعم الدعاة.

هذه زلازلُ الجلال، تفعل في أرض المحجوبين فوق ما يفعله اضطرابُ العروق الأرضية، يوم يسوقها بمصادمة طبائعها سائقُ القدر، ليخيف أقوامًا ويعتبر بقدرته تعالى آخرون.. رجال النوبة الجامعة على وتيرة السكون يهتزون، فترى قلوب أهل الحجاب راجفةً لما يداخلها من صدمة جلالهم ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ ويسكب الله في بعض الأزمنة قدرة المناسبات البشرية، من هيكل الحسن المعنوي في الخَلْق، فيشكو المظلومُ ظالمه.. وفي بعض الأزمنة يهب الله قدرة المناسبات البشرية، فتنعطف قلوب النوع للنوع بالرأفة والتناصر والتوادّ. ونتيجةُ هذا الوهب، صلاحُ حال الزمان وأهله ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾.

أَيْ خاصَّة، أَيْ عامَّة. فاض بحرُ الكرم.. ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾. أنا مأوي المنقطعين. أنا مأوى كل شاةٍ عرجاء انقطعت في الطريق. أنا شيخُ العواجز. أنا شيخُ مَنْ لا شيخ له، فلا يتشيّخ الشيطانُ على رجلٍ من أمة محمد.. عَهْدًا مني بالنيابة عن النبي.. عهدًا عامًّا إلى يوم القيامة.. هاتِ يا منشد الفتح، وقُل كيف شئت. مجلس مأتم، ومجلس فرح ﴿ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ ﴾ ﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾ ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا ﴾ فعليكم بتقوى الله. ولا تخرجوا من ساحة التوحيد. ربنا الله لا شريك له، نعم الولي، ونعم النصير. والحمد لله رب العالمين.

لمعاتُ العشقِ[1]

لم يمرّ أمامي اسم الصوفي البديع، العارم «روزبهان» خلال السنوات الطِّوال التي عكفتُ فيها على دراسة تاريخ التصوف وتحقيق نصوصه المخطوطة، حتى أخذتني خُطاي نحو تلميذه «نجم الدين كُبْري» شيخ الطريقة الكبرويّة الذي نال الشهادة سنة ٦١٨ هجرية يوم خرجَ إلى صحراء خوارزم، ليحارب «وحدَه» جيشَ التتار المرعب. لكي يعلِّمنا كيف نموت ميتةً مجيدةً، ما دمنا ميتين على كل حال.

(١) كان العنوان الكامل للمقالة: لمعات العشق عند روزبهان ونجم الدين كُبري.

وكان لاشتغالي وانشغالي بالشيخ نجم الدين، ومن ثَمَّ بشيخه روزبهان المصري المتوفَّى ٦٠٦ هجرية، قصةٌ قديمةٌ مشوقةٌ رويتها في مقدمة كتاب «فوائح الجمال وفواتح الجلال» الصادرة طبعته الأولى بمطلع التسعينيات، وطبعته الأخيرة منذ عامين.. والقصة ملخصها ما يلي: بدأتْ معرفتي بنجم الدين كُبْري على مقاعد الدرس. ففي السنة الثانية من دراستي الفلسفة بآداب الإسكندرية، كنا ندرس «فخر الدين الرازي» (الفقيه المتكلِّم المفسِّر، المتوفَّى سنة ٦٠٦ هجرية، وبينما نحن في خضم المباحث الكلامية والفقهية العويصة التي يثيرها «الفخر الرازي» بطريقته الجافة المعقدة، أطَلَّتْ علينا في الكتاب المقرَّر قصةُ لقائه بالشيخ نجم الدين والحوار الذي دار بينهما، فكان كأنه النسمة الباردة في صحراء درس الرازي.. ثم انطوت صفحاتُ الأيام، ولم أستزد من معرفتي بهذا الشيخ الذي فاض حواره مع الرازي دفئًا وصِدْقًا.

ومرَّت السنون، حتى جلستُ يومًا مع الصديق الروائي (جمال الغيطاني) وسألني عن نجم الدين الكُبْري، فأجبته بأنه واحدٌ من كبار صوفية الفرس! ولم أزد على ذلك.. قال لي إنه يودُّ معرفة المزيد عنه، ولما سألته عن الباعث أخبرني بأنه كان يزور الاتحاد السوفيتي (الذي كان وقتها قائمًا) فنظَّموا له رحلةً جنوبية في تلك «الجمهوريات» التي صارت تُعرف اليوم بالإسلامية وسلكوا به في صحراء مترامية، حتى مضت الساعات على الطريق الذي يشقُّ الرمال، وعلى مرمى البصر رأى مسجدًا.. نزل عنده، فوجده وحيدًا متفردًا، ولما اقترب قرأ بالعربية على بابه: «هذا مقام الشيخ نجم الدين الكُبْري، قدَّس الله روحه» وعلى جدار المقام، مكتوبٌ:

كَأَنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الحَجُونِ إلى الصَّفَا   أَنِيسٌ، وَلَمْ يَسْمُرْ بِمَكَّةَ سَامِرُ

حين حكى لي جمال الغيطاني ما رآه، شعرتُ بالشخص الذي كتب هذا البيت الشعري فوق مرقد الشيخ، وكأنه قد أراد أن يقول متحسِّرًا ما معناه: إن ما جرى سابقًا قد انطمس، فلم يعد أحدٌ يذكره.. ولما ذاكرتُ أردتُ أن أتذكَّر الشيخ نجم الدين، وشيوخه، وأذكِّر الناس بآثاره المطوية ونصوصه المخطوطة.. خاصةً، أننا لا نعرف الكثير عن معظم الشعراء والصوفية (الفُرس) ولا يوجد في المكتبة العربية كتابٌ

واحد عن نجم الدين كُبْري. ففتشتُ عن كتابه «فوائح الجمال» وأصدرته محقَّقًا، وصدَّرتُه بعبارة الشيخ نجم الدين التي يقول فيها رامزًا إلى معنًى عميق «الطرق إلى الله، على عدد أنفاس البشر».. وبدأتُ دراستي عنه بقولي:

للصوفية الفرس مكانتهم المتميزة في تاريخ التصوف عند المسلمين، فقد شاركوا الصوفية العرب في كتابة التاريخ الصوفي، بحيث يستحيل الفصل بين الفريقين. خاصةً أن كليهما شرب من نبعٍ واحدٍ هو الوحي المحمدي، وانتسب لثقافةٍ بعينها هي الثقافة العربية الإسلامية. إلا أن الصوفية من ذوي الأصول الفارسية لهم ذوقٌ روحيٌّ خاص، وقد اختصوا دومًا بروحٍ مميَّزة عن روح الصوفية العرب. ففي شعر الصوفية الفرس نرى تلك الروح المتأجِّجة، في مقابل الروح الرصينة لدى شعراء الصوفية العرب. وحين نقارن بين شعر جلال الدين الرومي «أعظم شعراء الصوفية الفرس» وشعر عمر بن الفارض «أشهر شعراء الصوفية العرب» نرى أشعار ابن الفارض الموشاة بفنون البلاغة، المزينة بجرس الجناس التام والناقص، الرافلة في ألوان التشبيه والاستعارة. بينما يتدفَّق شعر الرومي عارمًا، دافقًا، متألمًا، ناحتًا لفظه وجماليات تعبيره من حرارة القلب والتهاب الروح.. وحين ننظر في شعر «فريد الدين العطَّار» مقارَنًا بأشعار ابن عربي «الشيخ الأكبر» نرى خيال العطَّار المحلِّق في أفق سماواته، يقابل رسوخ ابن عربي وصرامة منطقه ودِقَّة تعبيراته.

وفي النثر الصوفي، حين نقارن بين كتابات «شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي» وهو فارسي الأصل، وكتابات الصوفي العربي، أندلسي الأصل «أبي محمد عبد الحق بن سبعين» نرى السُّهْرَوَرْدي يكتب بيدٍ ساحرة، فيأتي في قَصَصِه الصوفي بصور خيالية هائلة، ويرمز للمعنى البعيد باللفظ العجيب. بينما يوجز ابن سبعين ويحدُّ العبارة، ويقدُّ كلامه اللامع الصارم من الصخر المتين.

وفي طبيعة الحياة الروحية، كان الصوفية الفُرس أكثر اشتعالًا من نظرائهم العرب، وأشد احتراقًا. حتى إنني فكَّرت في عمل كتاب عن قَتْلَى الصوفية وشهدائهم، أعني أولئك الذين تدفَّقت رحلتهم الروحية حتى انتهت بواقعة موتٍ عارم، أخَّاذ، فوجدتهم

كلهم من ذوي الأصول الفارسية: الحسين بن منصور الحلاج، أبو الحسين النوري، عماد الدين النسيمي، عين القضاة الهمذاني، شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي، مجد الدين البغدادي الخوارزمي، نجم الدين كُبْري.

كان مولد الشيخ «نجم الدين كبري» سنة ٥٤٠ هجرية ببلدة خيوق (خيوة) في منطقة خوارزم، الواقعة اليوم بدولة أوزبكستان (أرض الأوزبك) بوسط آسيا.. ونشأ الشيخ بخوارزم وحصَّل العلوم الأولى هناك، وكان في صغره شديدًا على الخصوم في الجدل والمناظرات، حتى لقَّبوه «الطامَّة الكبرى» ثم حُذفت الكلمة الأولى تأدُّبًا معه بعدما أصبح شيخًا صوفيًّا، وبقيت الثانية، فصار اسمه المشهور به «نجم الدين كُبري».. وبعدما اشتد عوده، جاء نجم الدين من خوارزم إلى مصر ليلتقي بشيخه الذي تعلَّم منه التصوف وأصول العشق: الشيخ روزبهان (أبو محمد روزبهان بن أبي نصر الشيرازي، المصري) الذي كان بدوره قد جاء من شيراز إلى مصر، وظلَّ بها زمنًا حتى عُرف بين معاصريه بالمصري، ثم عاد إلى بلاده وبقي هناك يعظ الناس خمسين سنة. حتى اعتُبر، واعتُبر قبره بعد وفاته، من مقدَّسات شيراز. ولذلك يقول سعدي الشيرازي، في ديوانه الشهير (بالفارسية) ما ترجمته: أستحلفك اللهمَّ بسيرة الشيخ الأكبر وفكره/ وبحق روزبهان وبحق الصلوات الخمس/ أن تحفظ هذه المدينة العامرة بالرجال الصالحين/ من أيدي الكافرين والظالمين والغمَّازين.

وللصوفية عمومًا، مسلكٌ في «العشق» عجيب. والعشق عندهم يعلو المحبة ويأتي بعدها في سُلَّم المقامات العارجة إلى الحضرة الإلهية. ومع أننا هنا نُعنى أساسًا باللغة الصوفية وبأساليب التعبير الصوفي، إلا أن الأحوال والحقائق المعبَّر عنها تظل واحدة عند الصوفية، سواءٌ كانوا عربًا أم أتراكًا أم فُرسًا. ومن هذا الباب ندخل أولًا إلى الصورة الصوفية للعشق، وملامحها ولمعاتها، حسبما صوَّرها باللغة العربية نجم الدين كُبري في كتابه «فوائح الجمال» ثم نقدِّم بعدها، بعضًا من عبارات روزبهان أو بالأحرى إلماحاته وإشاراته العشقية الواردة في كتابه «عبهر العاشقين» الذي كتبه أصلًا بالفارسية، وترجمه لنا د. قاسم غني في كتابه: تاريخ التصوف عند الفرس.. قال الشيخان:

وظهـور الآيـات في عالـم الشـهادة والغيـب، يُورث الإيمـان والإيقـان والعِرْفان، وبالعرفـان تظهر الآلاءُ والنِّعـم، وذلك يُورث المحبة. والمحبة تُـورث الفناء، بل هو حقيقة المحبة وحاصلها. والفناءُ فناءان، فناءٌ عن الصفات في صفات الحقّ وذلك هو الفنـاء فـي «الفردانية» وفناءٌ عن صفاته في ذاته وذلك هو الفناء في «الوحدانية».. وإذا تجلَّـت الذات (الإلهية) تجلَّت الهيبة، فيندكُّ السَّـيَّار (الصوفي) ويندقُّ، ويكاد يقرب من الموت، ويسمع حينئذٍ: أحَدٌ، أحَد.. وإذا فني في ذاته، بقي به (بالله) ويحيا به.

وقـد يغيب السَّـيَّار فيرفعـه الحقُّ إليه، فيجـد ذَوْقَ الربوبية في نفسـه. وهذا الذوق يكـون كطرفة العين. وهذا أسنى المقامات والكرامات، أن يذيقه الله عَزّ اسـمه ذلك الذوق، فإن السَّيَّار لا يزال مع الحق سبحانه في عتابٍ وجدالٍ، يقول: ما الذي أوجب أن تكـون رَبًّـا وأكـون مربوبًا؟ وتكـون خالقًا وأكـون مخلوقًا؟ وتكـون قديمًا وأكون محدثًا؟ فيذيقه الله هذا المذاق، فيستريح من ذلك التحيُّر والعتاب.

والعـارفُ واقفٌ، والمتحيِّرُ يسـير.. بل العارف المطلق هو اللـه، وغيره مُتَعارِفٌ. ولا مقـام يُنال إلا وبعده أسـنى منه، وهذا ميدانٌ فسـيحٌ لا يُـدرك حَدُّه إلا بعد الهلاك، والرجـوع إليه. ولا يُدرك الهلاك إلا بعد ركوب هولٍ عظيم، هو بذل الروح. كما فعل الحسـين (الحـلاج) في قوله: أنا الحـق! والهلاك والفناء واحـدٌ، يقول (الحلاج) في مناجاته: نَاسُوتِيَّتِي اسْتُهْلِكَتْ فِي لَاهُوتِيَّتِك، فَبِحَقِّ نَاسُوتِيَّتِي عَلَى لَاهُوتِيَّتِكَ، أَنْ تَغْفِرَ لِمَن ابْتَغَى قَتْلِي.. والاسـتهلاكُ أثرُ المحبة، فأولُ المحبة طلبُ المحبوب للنفـس، ثُمَّ بذلُ النفس له، ثُمَّ نسـيانُ الاثنينية، ثُمَّ الفناءُ في الوحدانية.

والعشقُ نارٌ تحرق الحشا والكبد، وتطيشُ العقل، وتُعمي البصر، وتُذهب السـمع، وتُهـوِّن ركوب الأهوال، وتُضيِّـق الحَلْق حتى لا يعبر إلاَّ النَّفَـس، وتُجمِّع الهِمَّة على المعشـوق، وتُسيء الظن بالمحبوب من الغَيرة.. وتزيد فيذهبُ النظامُ، ويدومُ الهيامُ، ويطيبُ الموتُ، ويُورِّثُ النسـيانُ. ويطفئها الوصلُ، ويقلِّلها العتابُ.. ونهاياتُ المحبة بداياتُ العشـق.. المحبةُ للقلب، والعشـقُ للروح. والسِّرُّ يجمع الأحباب، والهمةُ أثرُ الجمـع. قيـل: ما نهايةُ هذا الأمـر؟ قال: الرجوع إلى البداية. وبدايـةُ هذا الأمر، طلبُ

الجنس للجنس، وهو نورٌ ولُطْفٌ منه. وذلك يُورث التمنِّيَ بالشهوة، والإرادةَ بالفؤاد، والمحبةَ بالقلب، والعشقَ بالروح، والوصلَ بالسِّرِّ، والتصرُّف بالهمة، والصفاءَ في الصِّفَة، والفناءَ في الذات.. «هكذا تحدَّث الشيخ نجم الدين كبري».

وتحدَّث «روزبهان» في العشق، فقال: العشقُ محمودٌ على أية حالٍ، سواءٌ كان في مقام العشق للطبيعيات أو للروحانيات، لأن العشق الطبيعي هو منهاج العشق الرباني. ولا يُستطاع حَمْلُ أثقال العشق الإلهي، إلا على مثل هذا المركب. كما لا يُستطاع احتساء روائق صفاء الجمال الإلهي، إلا في أقداح أفراح الصور الحسية. فالعشقُ الطبيعيُّ والعشقُ الروحاني والعشق الإلهي، جواهرُ ثلاثٌ مستمرةٌ دومًا في الحركة.

ولما أراد تعالى أن يفتح كنز الذات بمفتاح الصفات، تجلَّى على أرواح العارفين بجمال العشق، وظهر بصفاتٍ خاصة. وأثَّرت الصفاتُ فيهم، والصفةُ قائمة بالذات، فأصبحت صفتهم قائمة من أثر ذلك. لا يوجد من الحلول[1] شيءٌ في هذا العالم: العبد عبدٌ، والرَّبّ ربٌّ.

وأصلُ العشق قديمٌ، وعُشّاقُ الحق قدماءُ. العشقُ لبلابُ الأرض القديمة، الذي التفَّ حول روح العاشق.. العشقُ سيفٌ يقطع رأس الحدوث من العاشق، وهو ذروةُ قاعدة الصفات (الإلهية) فما وصلتها روحُ العاشق إلا واستسلمت للعشق. وكل من صار معشوقًا للحق، وعاشقًا للحق لا يستطيع النزول من تلك الذروة، ويصير في العشق متَّحِدًا بالعشق. وإذا اتَّحد العاشقُ والمعشوقُ صارا بلونٍ واحد، وعندئذٍ يصبح العاشقُ حاكمًا في إقليم الحق.

العشقُ كمالٌ من كمال الحق، فإذا اتصل العاشق تحوَّل من الحدوث المحض. يصبح باطنه ربانيًا، ولا يتغير من حوادث الدهور وصروف الزمان وتأثير المكان، فإذا بلغ عينَ الكمال تزول ستائر الربوبية.. وليس في العشق مقصودٌ (مطلب) فالعشق مع المقصود، ليس بموجود. العشقُ والمقصود، كُفْرٌ.

---

(١) الحلولُ فكرة مرفوضة عند الصوفية، والمقصود بها أن الله يحلّ في المخلوقات أحيانًا (الحلول الآني) أو هو مندرجٌ في الكائنات أصلًا (الحلول السَّرَياني).

وليس للصورة مكانٌ في العشق، لأن العقل والنفس ليسا معًا في طريق العشق. فالعشق، هو الطائرُ الصاهرُ للروح. الأمرُ والنهي، منسوخان في طريق العشق. والكُفر والدين حُجبا عن سراي العشق. والآفاقُ محترقةٌ بإشراق العشق. والكونُ مضمحلٌ تحت حافر فرس العشق.

جوهرةُ العشق عُجنت من الأزل. وكُلُّ مَنْ ظهر له طريقُ العشق، يخطف جوهر أوصافه من هذه التربة.. وليس في العشق مجوسيةٌ ولا كُفر، ولا شراسةٌ ولا بلاهة. وصِفَةُ العُشَّاق كمالُ الحيرة، والخضوعُ صِفَةُ المتيَّمين. الجنة مأوى الزاهدين، والحضرة مَثْوى العاشقين. ليس في العشق فجاجة، وليس في طريقه عجزٌ ولا ضعف.

وكلُّ ما قلناه، ليس من صفة العشق والعاشق[1]. ونهايةُ العشق، بدايةُ المعرفة. والعشق في المعرفة، مبنيٌّ على الكمال. وإذا اتحد العاشقُ بالمعشوق، بلغ مقام التوحيد. وإذا تحيَّر في المعرفة، فقد أحرز مقام المعرفة.. وحيث إنهم (العُشَّاق) بلغوا ذلك الحدَّ، فقد صار قلبهم ربانيًا، وقولهم أزليًا.. كما قال «أبو سعيد الخرَّاز» رحمة الله عليه: للعارفين خزائن أودعوها علومًا غريبة، وأنباء عجيبة، يتكلمون فيها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارات الأزلية.

بابُ الأسرار، وما لا يُعَوَّلُ عليه

لا يمكن الكلام عن بدائع الأدب الصوفي ولا يجوز استعراض النصوص «الفصوص» التي تلألأتْ في كتابات الأولياء، من دون التوقُّف طويلًا عند أعمال شيخ الصوفية الأكبر «ابن عربي» الذي بلغت عدة مؤلفاته المئات من الكتب الطوال والرسائل القصار والأشعار، التي لا يمكن هنا الكلام عنها أو حتى ذِكْر عناوينها[2].

(١) يقصد: لأن اللغة لا تقدر على بيانه.

(٢) كانت «مؤلفات ابن عربي» عناوينها والمنشور منها والمخطوط، هي موضوع الرسالة الجامعية التي حصل بها د. أحمد الطيب (شيخ الأزهر الحالي) على درجة الدكتوراه من جامعة السربون.

ولذلك، فسوف نُلقي فيما يلي بعض الضوء على اثنين فقط من مؤلفاته المشهورة، البراقة بفصوص النصوص.. لكن دعونا أولًا نتعرف إلى ابن عربي.

يعدُّ الشيخ الأكبر، محيي الدين محمد بن علي الطائي الحاتمي المرسي (المتوفى ٦٣٨ هجرية) هو أشهر صوفية الإسلام على الإطلاق. وقد عُرف في حياته، وبعد مماته، واشتهر في تاريخ التصوف بلقب «الشيخ الأكبر» تقديرًا لمكانته الروحية المتميزة.. كان مولده سنة ٥٦٠ هجرية في بلدة «مُرْسِية» بالأندلس، وهي البلدة التي يُنسب إليها، فيقال له (المرسي) مثلما ينسب شيخُ الإسكندرية الشهير أبو العباس.

وكانت نشأةُ ابن عربي وسنواتُ شبابه المبكر، في المدن الأندلسية (الإسبانية، البرتغالية) الشهيرة، التي لا تزال إلى اليوم تعبق بالرحيق العربي الإسلامي: مرسية، إشبيلية، لشبونة، قرطبة. وقد ارتحل عن الأفق الأندلسي في وقتٍ مبكر من حياته، فنزل المغرب والتقى هناك بشيخه «أبي مدين الغوث» الذي كان يقيم في بلدة (بجاية) المغربية، ثم قدم إلى مصر وأقام بها حينًا، حتى رحل عنها إلى الحجاز للحج واستقر فترة بمكة.. وفي مكة وقع له أمران مهمان، الأول أنه هام بحبِّ فتاةٍ اسمها «النظام» هي ابنة شيخه، شيخ الحرم في وقته «زاهر بن رستم الكيلاني»، وقد وصف ابن عربي محبوبته بعباراتٍ بليغةٍ، سوف نوردها بعد قليل، بعد الإشارة إلى أنه كان قد قال شعرًا في محبوبته «النظام» فانتقده بعض معاصريه، وأنكروا عليه أن يكون صوفيًا وعاشقًا في الآن ذاته.

وقد جمع ابن عربي أشعاره الغزلية التي استوحاها من عشقه لهذه الفتاة، وجعلها في ديوان بعنوان «تُرجمان الأشواق» فلما انتقده معاصروه وبالغوا، وضع شرحًا للديوان أبان فيه عن المقاصد الروحية لأبياته الغزلية، مؤكِّدًا أن حُسْن «النظام» كان نافذةً، أطلَّ منها العاشق «ابن عربي» على الجمال الإلهي المتجلِّي في الكون.. وجعل الشيخ الأكبر شرحه لأشعاره، بعنوان: «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق». وفي مقدمته يصف لنا محبوبته فيقول إنها «بنتٌ عذراء، طُفيلةٌ[1] هيفاء،

(١) تصغير «طفلة» والمراد هنا: التدليل.

تقيُّدُ النظر، وتزيّن المحاضِرَ والمحاضِر وتحيّر المناظر. تُسَمَّى بالنظام، وتُلَقَّب بعين الشمس.. ساحرةُ الطَّرْف، عراقية الظُّرْف.. إنْ أسهبت أتعبتْ، وإن أوجزت أعجزتْ، وإن أفصحت أوضحتْ. إنْ نطقتْ خَرِسَ قسُّ بن ساعدة، وإن كرمتْ خَنَس معنُ بن زائدة، وإن وفَّتْ قصَّر السموألُ خُطاه.. ولولا النفوس الضعيفة، السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذتُ في شرح ما أودع الله تعالى خَلْقَها من الحسن، وفي خُلُقِها الذي هو روضة المزن. شمسٌ بين العلماء، بستانٌ بين الأدباء. حقةٌ مختومة، واسطةُ عقد منظومة. يتيمةُ دهرها، كريمةُ عصرها. سابغةُ الكرم، عاليةُ الهمم. سيدةُ والديها، شريفةُ ناديها. مسكنها جياد، وبيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد. أشرقت بها تِهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه.. إلخ».

والأمر الآخر المهم الذي وقع لابن عربي في مكة، بل لعله الأهم. هو ابتداؤه هناك في تأليف (الفتوحات المكية) التي سوف تعدُّ بعد اكتمالها، أشهر كتاب في تاريخ التصوف الإسلامي. وقد أشار ابن عربي في مقدمة هذا الكتاب إلى سبب تأليفه، وأبان عن طريقته في كتابته، بقوله: «كنت نويتُ الحجَّ والعمرة، فلما وصلتُ إلى أمّ القُرى؛ مكة، أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري، أن أعرِّف الوليَّ بفنونٍ من المعارف، عند تطوافي في بيته المكرَّم..». وفي الباب الثامن والأربعين من الفتوحات، التي تقع كاملةً في خمسمائة وستين بابًا، يقول ابن عربي: اعلمْ أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن من اختيارٍ، ولا عن نظرٍ فكريٍّ، وإنما الحقُّ تعالى يُملي لنا على لسان ملك الإلهام، جميع ما نَسْطُره..

وفي الباب الخامس والستين والثلاثمائة، يقول: «واعلمْ أن جميع ما أتكلَّمُ به في مجالسي وتصنيفي، إنما هو من حَضْرة القرآن ومن خزائنه، فإنني أُعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه..»، ويقول في الباب الثالث والسبعين والثلاثمائة: «جميع ما كتبته وأكتبه في هذا الكتاب، إنما هو من إملاءٍ إلهيٍّ أو إلقاءٍ ربانيٍّ أو نفث روحاني في كياني، بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم، لا بحكم الاستقلال»..

والفتوحات المكية تتألف من سبعة وثلاثين سِفْرًا، نُشرت قديمًا في أربعة مجلدات كبار، وقد حاول «د. عثمان يحيى» نشرها محقَّقةً في طبعةٍ جديدةٍ تصدرها هيئة الكتاب بالقاهرة، لكنها طبعةٌ لم تكتمل ولن تكتمل، فقد تُوفِّي المحقِّق وتوقَّف نشر «الفتوحات» بعدما صدر منها خمسة عشر مجلدًا (سِفْرًا) من جملة المجلدات أو الأسفار السبعة والثلاثين، التي كان من المفترض أن تكتمل بها هذه النشرة المحقَّقة. ولكن حالَ دون اكتمالها عوائقُ كثيرةٌ، منها الصخبُ المفتعل الذي ثار، والضجةُ التي هاجت بوسائل الإعلام في السبعينيات ضد نشر الفتوحات، فقد ثارت نفوسُ وأقلامُ بعض الفقهاء ورجال الدين والسياسيين. وردَّ عليهم بعض المشايخ والمثقفين، الذين كانت على رأسهم الدكتورة بنت الشاطئ. وتصاعد الأمر، حتى نوقش منع إصدار الكتاب في «مجلس الشعب» ثم انحسم هذا الخلاف لصالح نشر الكتاب محقَّقًا، رغم أنف المعترضين الذين كان أغلبهم من الأزهريين.. والعجيبُ أنه بعد هذه السنوات من الضجَّة والصخب ضد ابن عربي وفتوحاته، صار شيخ الأزهر الحالي، ومفتي الديار المصرية السابق، واحدًا من المتخصِّصين في تراث الشيخ الأكبر ومؤلفاته.

ومؤلفات شيخ الصوفية الأكبر، بحسب «الإجازة» التي كتبها بنفسه قبل وفاته بستة أعوام (سنة ٦٣٢ هجرية) تبلغ واحدًا وخمسين ومائتين. وهي تبلغ خمسمائة مؤلَّف، حسبما ذكر عبد الرحمن جامي في كتابه الشهير «نفحات الأُنس» أو تبلغ أربعمائة، حسبما أحصاها الإمام الشعراني في «اليواقيت والجواهر».. ونحن نعرف منها اليوم، ستين مؤلَّفًا منشورًا (ما بين كتابٍ ورسالة) ومائة مؤلَّف لازالت بعدُ مخطوطةً لم تأخذ طريقها إلى النشر. ومن بين هذه المؤلفات جميعها، تبقى (الفتوحات المكية) بالإجماع، أهمَّ وأشهرَ مؤلفات ابن عربي.

تقع الفتوحات في خمسمائة وستين بابًا، تضمُّها الأسفارُ السبعة والثلاثون التي تتألف منها الفتوحات، والباب الأخير منها، هو (باب الوصايا) الذي يبدو كملحق للفتوحات، ولذلك فقد نُشر في بعض الطبعات منفردًا. أما الباب التاسع والخمسون

والخمسمائة فهو خلاصة «الفتوحات» كلها، وهو المعروف عند الصوفية باسم (باب الأسرار) نظرًا إلى أن كل فقرةٍ منه تُفصح عن «سِرّ» كل باب من أبواب الفتوحات، وتقدِّم خلاصته. ومن هذا الباب المفعم بالأسرار، نقتطف ما يأتي من فقراتٍ بديعة وفصوصِ نصوصٍ، ثم نتلوها بمقتطفاتٍ من رسالة ابن عربي، في: ما لا يُعَوَّلُ عليه.. ونظرًا إلى أن عبارات ابن عربي التالية، مفعمةٌ بالرموز والإشارات؛ فسوف نلحق بها كلمات شارحة، نضعها بين القوسين للتوضيح.

سِرُّ الافتتاح بالنكاح:

القولُ من القائل في السامع، نكاحٌ.. ينـزلُ الأمرُ النكاحيُّ من مقام الافتتاح إلى مقام الأرواح، ومن المنازل الرفيعة إلى ما يظهر من نكاح الطبيعة، ومن بيوت الأملاك إلى نكاح الأفلاك، ومن حركات الأركان إلى ظهور المولَّدات التي آخرها جسم الإنسان.. (للتوضيح: المرادُ بكلمة النكاح عند ابن عربي: الخلْقُ والإيجاد بالأمر الإلهي).

سِرُّ إطفاء النبراس بالأنفاس:

لما كان القائلُ له مِزَاجُ الانفعال، كان للنَّفَسِ الإطفاء والإشعال. فإن أطفأ أمات وإن أشعل أحيا، فهو الذي ﴿أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾، فيُنسب الفعل إليه، والقابل لا يُعَوَّلُ عليه.. لولا نَفَسُ الرحمن ما ظهرت الأعيان، ولولا قبولُ الأعيان ما اتَّصفَتْ بالكيان ولا كان ما كان. الصبحُ إذا تنفَّس، أذهب الليلَ الذي كان قد عَسْعَس.. (للتوضيح: المرادُ هنا، بيانُ أن الله وحده هو شرطُ الإيجاد وإفناء العدم).

سِرُّ الجرس واتخاذ الحرس:

الجرسُ كلامٌ مجملٌ، والحرس بابٌ مقفلٌ. فمن فصَّل مجمله وفتح مقفله، اطَّلع على الأمر العُجاب والتحق بذوي الألباب. وعرف ما صانه القشرُ من اللباب. فعظَّم

الحِجاب والحجَّاب. الإجمالُ حكمةٌ، وفصلُ الخطاب قسمةٌ. والحرسُ عصمةٌ، فهم أعظم نعمة لإزالة نقمة. صلصلةُ الجرس، عينُ حمحمة الفَرس.. (للتوضيح: الحرسُ هنا يعني الشريعة، وصلصلةُ الجرس حالةٌ تسبق هبوط الوحي والتجلّيات).

سِرُّ وجود النَّفَس في العَسَس:

بالعسس يطيبُ المنام، وبالنَّفَس تزولُ الآلام. ما أضيف إلى غير الرحمن، فهو بهتان. ظهر حُكْمُهُ، فزال عن المكروب غَمُّهُ. من قِبَلِ اليمن جاء، وبعد تنفيذ حُكمه فاء. وإليه يرجع الأمر كلّه، لأنه ظلُّه. لا ينقبضُ الظلُّ إلا إلى مَنْ صَدرَ عنه، فإنه ما ظَهَرَ عنه إلا منه. فالفرعُ لا يستبد، فإنه إلى أصله يستند.. (للتوضيح: في الحديث الشريف «إني أجد نَفَس الرحمن يأتيني من قِبَلِ اليمن».. وفي آي القرآن ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ ﴾ [الفرقان: ٤٥].

سِرُّ الهرب من الحرب:

مَنْ مال، متحيِّزًا إلى فئةٍ أو متحرِّفًا لقتال، فما مال. كُنْ قارًّا، ولا تتبع فارًّا. لا تضطره إلى ضَيْق، فيأتيك ما تكرهه من فَوْق. إذا نزل القدرُ، عمي البصرُ. نزول الحمام، يقيِّد الأقدام. لا جناح، لمن غلبه الأمرُ المتاح. من راح، استراح، إلى مقرِّ الأرواح.. (للتوضيح: معاني هذه الفقرة يضيق المقام هنا عن عرضها، لرمزيتها الشديدة ولقبولها أكثر من تأويلٍ ممكنٍ).

سِرُّ تعشُّق القوم بالنوم:

الخيالُ عينُ الكمال، ولولاه ما فُضِّل الإنسان على سائر الحيوان. به جال وصال مَن افتخر وطال، وبه قال من قال: سبحاني! وإني أنا الله، وبه كان الحليم الأوَّاه.. (للتوضيح: الذي قال «سبحاني» هو أبو يزيد البسطامي، وقال الحلاج: أنا الله! والقومُ هم الصوفية، وأقوالهم المشار إليها هي المسماة: الشطحات).

سِرُّ الشَّطْح من الفَتْح:

مَنْ شَطَحَ عن فناءٍ شطح، وهذا من أعظم المنح. إلا أنه يُلتبَسُ على السامع، فلا يعرف الجامع من غير الجامع.. ولا يظهر الشطحُ من صاحب هذا الصَّف، إلا إذا كان في حاله ضعف.. «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» انظرْ إلى أدبه في تحلِّيه، كيف تأدَّب مع أبيه. وما ذكر غير إخوته، فالأديبُ مَنْ أخذ بأسوته، فإن ربَّه أدَّبه. ومَنْ أدَّبه الحق، أنزل الناس منازلهم لـمَّا تحقَّق.

سِرُّ الشوق والاشتياق:

الشَّوْقُ يَسْكُنُ بِاللِّقَاء، والاشتِيَاقُ يهَيجُ بالالْتِقاء

لا يَعْرِفُ الاشْتِيَاقَ إلَّا العُشَّاق.

مَنْ سَكَنَ باللِّقَاءِ، فَمَا هُوَ عَاشِقٌ عِنْدَ أرْبَابِ الحقَائِق.

مَنْ قَامَ بِثِيَابه الحريقُ؛ كَيْفَ يَسْكُن؟

وهَلْ مِثْلُ هَذَا يَتَمَكَّن!

لِلنار التِهَابٌ وحَرَكَة.. فَلاَ بُدَّ مِنَ الحرَكَة.

والحرَكَةُ قَلَق، فَمَنْ سَكَنَ مَا عَشِق.

كَيْفَ يَصِحُّ السُّكُون؟ وهَلْ في العِشْقِ كُمُون؟ هُوَ كُلُّهُ ظُهُور، وَمَقامُهُ نُشُور.

والعَاشِقُ مَا هُوَ بحُكْمِه، وإنَّمَا هُوَ تَحْتَ حُكْمِ سُلْطَانِ عِشْقِه.

وَلا بحُكْمِ مَنْ أَحَبَّه.

فَمَا حَبَّ محبٌّ إلا نَفْسَهُ. أوْ، ما عَشِقَ عاشِقٌ، إلاَّ مَعْنَاهُ وَحِسَّهُ. لِذَلِك، العُشَّاقُ يَتألمونَ بِالْفِراق، وَيَطْلُبُونَ لَذَّةَ التَّلاق.

فَهُمْ في حُظُوظ نُفُوسِهمْ يَسْعَوْن

وَهُمْ في العُشَّاقِ الأَعْلَوْن.

فَإنهم العُلَماءُ بالأُمور، وبالَّذي خَبَّاهُ الحقُّ خَلْفَ السُّتُور.

فَلاَ مِنَّةَ لُمحبٍّ عَلَى محْبُوبِهِ، فَإِنَّه مَعَ مَطْلُوبه.

وَلاَ عِنْدهُ محْبُوبٌ ومَرْغُوب سِوَى مَا تَقِرُّ بِهِ عَيْنُه، وَيَبْتَهِجُ بِهِ كَوْنُه.

وَلَوْ أَرَادَ المحِبُّ ما يُرِيدهُ المحْبُوبُ مِنَ الهَجْرِ، هَلَكَ.. بَين الإِرَادَة، وَالأَمرِ! وَمَا صَحَّ دَعْوَاهُ في المحَبَّة، وَلاَ كَانَ مِنَ الأَحِبَّة..

* * *

الوجدُ الحاصلُ عن التواجد، لا يُعَوَّلُ عليه.. الخاطرُ الثاني، فما زاد، لا يُعَوَّلُ عليه.. الواردُ المتظر، لا يُعَوَّلُ عليه. الاطلاعُ على مساوئ العالم، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ علم من طريق الكشف والإلقاء أو اللقاء والكتابة، بحقيقةٍ تخالف شريعة متواترة، لا يُعَوَّلُ عليه.. خرقُ العوائد والمزيدُ من الفوائد، مع استصحاب المخالفات، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ فنٍّ لا يفيد علمًا، لا يُعَوَّلُ عليه. الأنس بالله في الخلوة، والاستيحاشُ في الجلوة، لا يُعَوَّلُ عليه.. الحالُ، عند الأكابر، لا يُعَوَّلُ عليه.. وجودُ الحق عند الاضطرار لا يُعَوَّلُ عليه، لأنه حال، والحال لا يُعَوَّلُ عليه.. الجوع، لا يُعَوَّلُ عليه.. صحبةُ أهل الله، مع عدم احترامهم، لا يُعَوَّلُ عليها.. الصبرُ الثاني لا يُعَوَّلُ عليه، فإن الصبر الذي يُعَوَّلُ عليه، هو الذي يكون عند الصدمة الأولى، لأنه دليل الحضور مع الله تعالى. القناعةُ في العلم، لا يُعَوَّلُ عليها.. الظنُّ لا يُعَوَّلُ عليه.. التوبةُ من بعض الذنوب، لا يُعَوَّلُ عليها.. كُلُّ محبةٍ، لا يُؤثر صاحبها إرادة محبوبه على إرادته، فلا يُعَوَّلُ عليها.. كُلُّ حُبٍّ يكون معه طلب، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ حُبٍّ لا يفنيك عنك، ولا يتغير بتغيُّر التجلّي، لا يُعَوَّلُ عليه.. كلُّ حال يدوم زمانين، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ ورعٍ مقصورٍ على أمر دون أمر، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ سُكْرٍ لا يكون عن شُرب، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ صحو يكون بعد سكر، لا يُعَوَّلُ عليه، لأن سكران الحق لا يصحو. كُلُّ إسلام لا يصحبه الإيمان، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ شوقٍ يسكن باللقاء، لا يُعَوَّلُ عليه.. كُلُّ فِراسة لا تكون عن نور الإيمان، لا يُعَوَّلُ عليها.. السَّفَرُ إذا لم يكن معه ظفر، لا يُعَوَّلُ عليه.. التصوفُ بغير خُلُق، لا يُعَوَّلُ عليه.. المحبةُ إذا لم تكن جامعة، لا يُعَوَّلُ عليها..

الاحترامُ بغير خدمة لا يُعَوَّلُ عليه، والخدمة بغير الاحترام لا يُعَوَّلُ عليها.. المكانُ إذا لم يؤنَّث، لا يُعَوَّلُ عليه..

الرمزية الصوفية عند الجيلي

«كلماتُ الحكماء، حسبما كان سوريانوس يقول، مرموزةٌ. ولا رَدَّ على الرمز».. تلك هي العبارة الشهيرة لشهاب الدين السُّهْرَوَرْدي (الإشراقي) التي تلخِّص مذهبه الأسلوبي، بل المذهب الأسلوبي للصوفية عمومًا منذ أواخر القرن السادس الهجري. فما الذي دعا رجال التصوف إلى الالتجاء للرمزية، والاستعصام بها كأسلوب تعبيري عن رؤاهم الثرية؟ قد رأينا فيما سبق أن الأزمة المبكرة الناشئة عن اصطدام الرؤية الصوفية (اللامحدودة) بمفردات اللغة (المحدودة) أدَّت إلى ويلاتٍ أَوْدَتْ بحياة صوفيةٍ كبارٍ كالحلاج، وعين القضاة الهمذاني، والسُّهْرَوَرْدي. ثم قادت إلى حالةٍ من الصمت الصوفي عقب مصرع الحلاج المروِّع (مصلوبًا) في بغداد سنة ٣٠٩ هجرية.

وعلى صعيدٍ آخر، غيرِ صوفيٍّ، كانت هناك اتجاهاتٌ معرفيةٌ وجماعات عديدة ظلت تعاني من مشكلة اللغة، وتهددها مخاطر التعبير بالمفردات المعتادة عن أفكار ورؤى غير اعتيادية. منهم مثلًا، جماعةُ المشتغلين بالكيمياء السحرية (السيمياء) الطامحين إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، أي تحويل الحديد إلى فضة والنحاس إلى ذهب. وقد بذل هؤلاء جهودًا مضنية منذ عصر «خالد بن يزيد» المتوفى ٨٥ هجرية، الذي حرمه من كرسيِّ الخلافة الأموية، زوجُ أمِّه «عبد الملك بن مروان». فانهمك «خالد» في المحاولات الكيميائية، واهتم بترجمة الكتب العلمية القديمة من اليونانية إلى العربية، أملًا في الوصول إلى مبتغاه المستحيل، بعدما استحالت عليه الرياسةُ السياسية. وقد سار من بعده، في الطريق ذاته، كثيرون من أمثال الطغرائي (صاحب القصيدة الشهيرة: لامية العجم) وغيره[1]. وكان هؤلاء

(١) بخصوص كُلٍّ منهما، راجع الفصلين اللذين خصَّصتهما لهما في كتابي: التراث المجهول، إطلالة على عالم المخطوطات.

الكيميائيون، السيميائيون، يعرفون أن طريقهم شديد الخصوصية والتفرُّد، ولا ينبغي لهم أن يتناقلوا معارفهم الخطيرة بالألفاظ المعتادة المشاع بين الناس، فلجئوا إلى الرموز المبهمات التي تمتلئ بها كتبهم وقصائدهم التعليمية.

وفريقٌ آخر من أجدادنا، اشتغلوا بالفلسفة وعلوم (الحكمة القديمة) التي لم يكن أهل زمانهم يرحِّبون بها، فلما أراد هؤلاء الأجداد تدوين معارفهم لجئوا إلى الرمز والتعمية، حتى فيما يتعلق بأسمائهم. ولذلك، فنحن لا نعرف إلى اليوم أسماء أصحاب الموسوعة الفلسفية الخطيرة التي ظهرت في القرن الرابع الهجري، وهي المسماة (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا) وقد ظلت دومًا، على أهمية محتواها، مجهولة المؤلف.. ورمزية الإشارات.

وكما كان اضطرابُ الأحوال السياسية، وخطورةُ الاقتراب من الحكام وكراسيهم، سببًا في التجاء بعض المفكرين السياسيين للرمز. ولذلك حظي تراثنا بكتاب «كليلة ودمنة» الذي قام ابنُ المقفَّع بنقله إلى اللغة العربية، متوسِّلًا بحكاياتٍ عن الحيوانات، قاصدًا إلى ترشيد الحكم السياسي وإرسائه على قواعد العدل والحكمة. وإن كانت تلك الرمزية، لم تمنع أصحاب السلطان عن البطش بابن المقفع! وهناك أمثلةٌ أخرى كثيرة في تراثنا، تدل على هذا الاضطرار للرمز، منها: سلوان المطاع، حي بن يقظان، سلامان وأبسال..

إذن لم يكن اللجوء للرمز مختصًّا بالصوفية وإنما شاركهم في ذلك آخرون، اتقاءً لشيوع الأفكار والمعارف الخاصة لدى العامة من الناس، أو تفاديًا للبطش بهم. وهو ما كان حتى وقت قريب، يحدو بالأدباء إلى اصطناع الرمز اتقاءً وتفاديًا للويلات التي قد يتعرض لها الأديبُ إذا ما أراد أن يقول، مثلًا، إن حُكم الضباط الأحرار لمصر غير مشروع، فإذا به يرمز للأمر بقوله: جواز عتريس من فؤادة باطل.. باطل!

ومنذ ألف سنة، تقريبًا، أبان الصوفيةُ المسلمون عن مسلكهم الأسلوبي (الرمزي) وعلَّلوه بما أورده المؤرِّخ الصوفي الشهير «القشيري» في كتابه المعروف بعنوان «الرسالة القشيرية» حيث قال فيه إن الصوفية: قصدوا إلى استعمال الألفاظ التي

يكشفون بها عن معانيهم لأنفسهم، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها.. وقد عُني مؤرِّخو التصوف بتبيان بعض دلالات الرموز الصوفية في كتبهم، وهو ما فعله القشيري في (الرسالة) والكلاباذي في (التعرف لمذهب أهل التصوف) والهجويري في (كشف المحجوب).. كما عُني بعض كبار الصوفية بإفراد كُتبٍ ورسائل في كشف دلالات الاصطلاحات الصوفية، وهو ما فعله ابن عربي في رسالة (اصطلاح الصوفية) والقاشاني في كتاب (اصطلاحات الصوفية).

ويعدُّ الشيخ الصوفي «عبد الكريم الجيلي» المتوفَّى على أرجح الأقوال سنة ٨٢٦ هجرية، هو أكثر الأولياء المسلمين رمزيةً في التعبير، واستغلاقًا في البيان. ولا يعني ذلك أنه كان أقل بلاغةً من الصوفية الآخرين، بل هو بالعكس واحدٌ من أكثر رجال التصوف تأنُّقًا في لغته ومعانيه. ويكفيه أنه عبَّر عن علة لجوئه إلى الرمز، بقوله الرشيق البليغ الآسر في كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»: مَنْ كان يعقوبيَّ الحزنِ، ينجلي عن بصره العمى، بطرحِ البشيرِ إليه قميصَ يوسف.. وفي هذه العبارة البليغة، رهيفة المعنى، نرى أن الرمزية الصوفية ليست حائلًا بين النص والقارئ، وإنما هي صلةٌ بينهما. بشرط أن يكون القارئ أصلًا، مستعدًّا لاستقبال هذه المعاني الدقيقة (يعقوبيّ الحزن) وقادرًا على التقاط الإشارات البعيدة (قميص يوسف) حتى يفهم المراد، فيتَّضح لعقله (ينجلي عن بصره العمي) ويفهم المرموز إليه.. وظاهرٌ هنا أن الجيلي، أعاد بناء مفردات القصة القرآنية البديعة، الخاصة بالنبي يوسف وأبيه يعقوب وإخوته الذين ظلموا، بعدما أفرغ هذه المفردات من محتواها الأصلي، ونَظَمها في سياق جديد بليغ تكتسي فيه مفردات (يعقوب، الحزن، العمى البشير، القميص، يوسف) بمعانٍ ودلالاتٍ جديدةٍ، لم تكن متعلِّقة أصلًا بالسياق القصصي القرآني.. وهو في ذلك، يتجاوز من الناحية البلاغية ما كان قدماؤنا يسمُّونه «التضمين» وما صار معاصرونا يسمونه «التناصّ».

ولعبد الكريم الجيلي مؤلفاتٌ كثيرة، شعرية ونثرية. فمن بديع أشعاره قصيدته «النادرات العينية في البادرات الغيبية» وهي ثاني القصائد الصوفية طولًا بعد تائية ابن

الفارض الكبرى، تقع في ٥٤٠ بيتًا من روائع الأبيات الشعرية، وقد نشرتُها قبل قرابة ربع قرن، مع مختاراتٍ من شرح النابلسي[1].

وللجيلي قصائد كثيرة، متفرِّقة، كنت قد جمعتها معًا تمهيدًا لنشرها في ديوانٍ واحد يضمُّ الشتات، ولكن شغلتني عن ذلك الشواغلُ ودهمتني الدواهي المشتِّتات. أما الكتب التي تركها عبد الكريم الجيلي فهي تزيد على الثلاثين، ومنها كتاب كبير يقع في أربعة وأربعين جزءًا، عنوانه «القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قَدْر النبي صلَّى الله عليه وسلَّم» ولكل جزء عنوان مستقل، بل هو في الواقع بمنزلة كتاب مستقل. فمن تلك الكتب الأجزاء: قاب قوسين وملتقى الناموسين، لسان القَدَر بنسيم السَّحَر، سِرُّ النور المتمكن، لوامع البرق الموهن.. وغير ذلك.

وأشهر مؤلفات عبد الكريم الجيلي، كتابه (الإنسان الكامل) وهو مطبوع طبعة مريعة، من دون تحقيقٍ أو ضبط، مع أنه واحد من أهم وأخطر المتون الصوفية في تراثنا العربي. وقد تعرَّض الجيلي في مقدمته، لمسألة الرمزية الصوفية مؤكدًا أهمية التلميح لا التصريح، عند التعبير عن الحقائق الروحية التي بحسب ما يقول: «لا تُفهم إلا لغزًا أو إشارةً، ولو ذُكرت مصرَّحةً، لحال الفهمُ بها عن محلِّها إلى خلافه».. ولكن الجيلي يصل بالرمزية أحيانًا إلى نواحٍ قاصية، قاسية، مثلما فعل في قوله بأول الجزء الأول من كتابه هذا: «الشيءُ يقتضي الجمع، والأنموذجُ يقتضي العزة، والرقيمُ يقتضي الذِّلة، وكل واحدٍ من هؤلاء، مستقلٌّ في عالمه سابحٌ في فلكه. فمتى خلعتَ على الأنموذج شيئًا من صفات الرقيم، انخرم قانونُ الأنموذج، ومتى كسوتَ الرقيم شيئًا من حُلل الأنموذج، لم تره، لظهوره بما ليس له..».

وقد ذكر الجيلي بعد قوله السابق، الملغز، أن مراده بالرقيم العبد (الإنسان) والمراد بالأنموذج القطب (الإنسان الكامل) فأبان بذلك عن الصلة القائمة بين عموم البشر وعوام الناس من جهة، ومن الجهة الأخرى قطب الأقطاب الذي هو قمة هرم الولاية الروحية وأعلى الأولياء مرتبةً. فأشار في عبارته الرمزية الملغزة، إلى

---

(١) كان تحقيق هذا النص الشعري البديع، وشرحه، هو الجزء الثاني من رسالتي للماجستير.

أن القطب يظل مع قطبيته بشرًا، عندما تنخلع عليه مقتضيات المحدودية الإنسانية من طلب المأكل والملبس وما إلى ذلك من ضرورات البقاء الإنساني. وحين يرتقي الإنسان إلى هذه المرتبة، فيكسو (الرقيم) لباسَ (الأنموذج) ليظهر الإنسان آنذاك في ثوبٍ ربانيٍّ، أي يصير عبدًا ربانيًا يقول للشيء كن فيكون، بحسب نص الحديث النبوي المشهور.. وهنا تجب إشارتان، الأولى أن مصطلح (الرقيم) هو في أساسه لفظة قرآنية وردت في معرض الحكاية عن قصة أهل الكهف في القرآن، الذين هم وفقًا للآيات الكريمات ﴿ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ ﴾ [الكهف: ٩]، وهو عند عبد الكريم الجيلي رمزٌ مبكرٌ، استعمله في عنوان أول الكتب التي ألَّفها في شبابه الباكر وجعله بعنوان: الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم. ثم ألَّف بعده، بقية كتبه التي لم تزل في معظمها مخطوطةً لم تنشر، ومنها هذه المؤلفات التي يجدر بنا أن نتأمل عناوينها، ليس فقط لروعة سجعها، وإنما أيضًا لسعيها للإبانة برائق اللفظ عن فائق المعنى: غُنية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع، إنسانُ عين الوجود ووجودُ عين الإنسان الموجود، السَّفْرُ القريب نتيجة السَّفر الغريب، شرحُ مشكلات الفتوحات المكية وفتحُ الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية، كشفُ الغايات في شرح كتاب التجلِّيات، المملكةُ الربانيةُ المودعةُ في النشأة الإنسانية، بحرُ الحدوث والقدم ومُوجدُ الوجود والعدم، عيونُ الحقائق في كل ما يُحمل من علم الطرائق، حقيقةُ الحقائق التي هي للحق من وجهٍ ومن وجهٍ للخلائق..

والإشارةُ الأخرى الواجبة هنا، هي أن الجيلي وصل بالرمزية الصوفية في بعض المواضع من كتبه، إلى مرحلة تامة الاستغلاق، مستحيلة الفهم، حتى على المتخصِّص في اللغة الصوفية. إن صحَّ أن هناك متخصِّصين في هذه اللغة! فمن ذلك ما نراه من قوله في كتابه (الإنسان الكامل): جمعنا الوقتُ، عند الحقِّ، بغريبٍ من غرباء الشرق، ملثَّمًا بلثام الصمدية، متَّزرًا بإزار الأحدية، مترديًا برداء الجلال.. مسلِّمًا بلسان الكمال، فلما أجبتُ تحية سلامه، أسفر بدره عن لثامه، فشاهدته أنموذجًا فهوانيًّا، حكيمًا، حكميًّا، برنامجًا مقدَّرًا على سبيل الفرض، وبه لا بغيره تبرأ الذمة من رقِّ

القرض، فاعتبرته في معياري ونظمت به عقود الدَّراري، فانقطعتْ من أول وهلةٍ مني علاقةُ الفقار، فأصلحته بانكسار عمود الأين..

ومن مستغلق قول الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل) ما يلي: إن المعجب الحقيق والطائر الحمليق، الذي له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح، الحرامُ لديه مباح، واسمه السفَّاح بن السفاح! مكتوبٌ على أجنحته أسماءٌ مستحسنة، صورةُ الباء في رأسه، والألف في صدره، والجيم في جبينه، والحاء في نحره، وباقي الحروف بين عينيه صفوف..

ما الذي يقصده الجيلي هنا؟ لقد كتبتُ قبل عشرين عامًا أنني لا أعرف مراده، وهو عين ما سأكتبه اليوم. ولكن تظل في الفقرة السابقة صورةٌ خياليةٌ آسرة، وغريبة. قد تكون لرمز (العنقاء) التي طالما أشار بها الصوفية إلى غرابة المعنى، وقد تكون رمزًا للنوع الإنساني الأصلي الذي انطوى فيه العالم كله، بحسب المفهوم الصوفي.. وقد تكون لمعنى آخر أراده الجيلي ولم يفصح عنه.

وعلى الرغم من إيغال «الجيلي» وعديدٍ من الصوفية المتأخرين، في مفاوز الرمزية الصوفية، فإن ذلك كان يرد في مواضع معينة من نصوصهم الشعرية والنثرية، ولم يمنع عن بقية المواضع بدائع التعبيرات البليغة، وطرائف الصيغ الأسلوبية التي يضيق المقام هنا عن استعراض المزيد من نماذجها النثرية والشعرية.

المحتويات

كتبُ الدكتور يوسف زيدان

- المقدمة في التصوف، لأبي عبد الرحمن السلمي «تقديم وتحقيق»، مكتبة الكليات الأزهرية (القاهرة ١٩٨٧).
- عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية «تأليف»، الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة أعلام العرب) ١٩٨٨.
- الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي «تأليف»، دار النهضة العربية (بيروت ١٩٨٨).
- شرح فصول أبقراط لابن النفيس «دراسة وتحقيق»، دار العلوم العربية (بيروت ١٩٨٨).
- شعراء الصوفية المجهولون «تأليف»، مؤسسة الأخبار (القاهرة ١٩٩١).
- ديوان عبد القادر الجيلاني «دراسة وتحقيق»، مؤسسة الأخبار (القاهرة ١٩٩١).
- ديوان عفيف الدين التلمساني «دراسة وتحقيق»، مؤسسة الأخبار (القاهرة ١٩٩١).
- قصيدة النادرات العينية للجيلي مع شرح النابلسي «دراسة وتحقيق»، دار الجيل (بيروت ١٩٨٨).
- الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر «تأليف»، دار الجيل (بيروت ١٩٩١).
- عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب «تأليف»، دار الجيل (بيروت ١٩٩١).
- رسالة الأعضاء، لابن النفيس «دراسة وتحقيق»، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة، بيروت ١٩٩١).

- المختصر في علم الحديث النبوي، لابن النفيس «دراسة وتحقيق»، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة، بيروت ١٩٩١).

- المختار من الأغذية، لابن النفيس «دراسة وتحقيق»، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة، بيروت ١٩٩٢).

- شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلي «دراسة وتحقيق»، دار سعاد الصباح (القاهرة ١٩٩٢).

- فوائح الجمال وفواتح الجلال، لنجم الدين كُبْرى «دراسة وتحقيق»، دار سعاد الصباح (القاهرة ١٩٩٣).

- التراث المجهول، إطلالة على عالم المخطوطات «تأليف»، دار الأمين (القاهرة ١٩٩٤).

- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية «الجزء الأول»، معهد المخطوطات العربية (القاهرة ١٩٩٤).

- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية «الجزء الثاني»، معهد المخطوطات العربية (القاهرة ١٩٩٥).

- نوادر مخطوطات بلدية الإسكندرية «كتالوج مصوَّر»، برنامج الأمم المتحدة للتنمية (مكتبة الإسكندرية ١٩٩٥).

- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوي «الجزء الأول»، معهد المخطوطات العربية (القاهرة ١٩٩٦).

- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوي «الجزء الثاني»، معهد المخطوطات العربية (القاهرة ١٩٩٧).

- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوي «الجزء الثالث»، معهد المخطوطات العربية (القاهرة ١٩٩٨).

- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية «المخطوطات العلمية»، مكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

كتبُ الدكتور يوسف زيدان

- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية «كتالوج مصوَّر»، مكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.
- التقاء البحرين «نصوص نقدية»، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة، بيروت ١٩٩٧).
- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي «التصوف، التفسير، السيرة، الحديث»، مكتبة الإسكندرية ١٩٩٧.
- حَيّ بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، الهيئة العامة لقصور الثقافة (القاهرة ١٩٩٧).
- المتواليات «دراسات في التصوف»، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة، بيروت ١٩٩٨).
- المتواليات (فصول في المتصل التراثي المعاصر)، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة، بيروت ١٩٩٨).
- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية «التصوف وملحقاته»، مكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.
- فهرس مخطوطات رشيد ودمنهور، مؤسسة الفرقان (لندن ١٩٩٨).
- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية «التاريخ والجغرافيا»، مكتبة الإسكندرية ١٩٩٩.
- ابن النفيس، إعادة اكتشاف «تأليف»، المجمع الثقافي (أبو ظبي ١٩٩٩).
- فهرس مخطوطات شبين الكوم، مؤسسة الفرقان (لندن ٢٠٠٠).
- فهرس مخطوطات المعهد الديني بسموحة، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٠.
- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي «أصول الفقه وفروعه»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٠.
- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية «المنطق»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠١.
- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية «الحديث الشريف»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠١.
- فهرس مخطوطات دار الكتب بطنطا، معهد المخطوطات العربية (القاهرة ٢٠٠١).
- فهرس مخطوطات دير الإسكوريال، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٢.
- ماهية الأثر الذي في وجه القمر، لابن الهيثم «دراسة وتحقيق»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٢.

- مقالة في النقرس، للرازي «دراسة وتحقيق»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٣.
- مختارات من نوادر مقتنيات مكتبة الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٣.
- التصوف «تأليف»، الهيئة العامة لقصور الثقافة (القاهرة ٢٠٠٤).
- المخطوطات الألفية «تأليف»، دار الهلال (القاهرة ٢٠٠٤).
- الشامل في الصناعة الطبية «دراسة وتحقيق» ثلاثون جزءًا، المجمع الثقافي (أبو ظبي ١٩٩٧ - ٢٠٠٤).
- ظل الأفعى «رواية»، دار الهلال (القاهرة ٢٠٠٦).
- بحوث مؤتمر المخطوطات الألفية «تقديم وتحرير»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٦.
- بحوث مؤتمر المخطوطات الموقَّعة «تقديم وتحرير»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٨.
- كلمات: التقاط الألماس من كلام الناس «تأليف»، دار نهضة مصر (القاهرة ٢٠٠٨).
- عزازيل «رواية»، دار الشروق (القاهرة ٢٠٠٨).
- بحوث مؤتمر المخطوطات الشارحة «تقديم وتحرير»، مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٩.
- اللاهوت العربي وأصول العنف الديني «تأليف»، دار الشروق (القاهرة ٢٠٠٩).
- النبطي «رواية»، دار الشروق (القاهرة ٢٠١٠).
- بحوث مؤتمر المخطوطات المترجمة «تقديم وتحرير»، مكتبة الإسكندرية ٢٠١٠.
- بحوث مؤتمر المخطوطات المطوية «تقديم وتحرير»، مكتبة الإسكندرية ٢٠١٠.
- محال «رواية»، دار الشروق (القاهرة ٢٠١١).
- متاهات الوهم «تأليف»، دار الشروق، (القاهرة ٢٠١٣).
- دوّامات التديُّن «تأليف»، دار الشروق، (القاهرة ٢٠١٣).
- فقه الثورة «تأليف»، دار الشروق، (القاهرة ٢٠١٣).



دوامات التدين

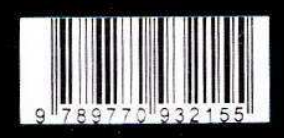
بداية ، فإن معنى الدين يختلف بطبيعة الحال عن مفاهيم التديُّن. فالدينُ أصل إلهيٌّ والتديُّـن تنوع إنسـاني، الدين جوهر الاعتقاد والتدين هو نتـاج الاجتهاد. و مع أن الأديان كلها، تدعو إلى القيم العليا التي نادت بها الفلسـفة (الحق، الخير، الجمال) فـإن أنماط التدين أخذت بناصية الناس إلى نواح متباعدة ومصائر متناقضة، منها ما يوافق الجوهر الإلهي للدين و يتسـامى بالإنسـان إلى سماوات رحيبة، ومنها ما يسـلب هذا الجوهر العلوي معانيه و يسـطح غاياته حتى تصير مظهرا شكلانيًا، و منها ما يجعل من الدين وسيلة إلى ما هو نقيض له.

وفصـولُ هـذا الكتاب، و إن كانت تسـتعرض في الأسـاس خبـرات «التدين» عبر خبرات مختلفة ، إلا أنها تسعى من وراء ذلك إلى استكشاف الآثار العميقة، شديدة الأثر، التي قد تأخذنا إليها التجارب التطبيقية لمفهوم «الإيمان» والاتجار به ، فتُدير الـرؤوس وتبدد فرص النجاة من الغـرق، مثلما تفعل الدوامات والأعاصير و الريح الصرصر العاتية.



يوسـف زيدان ؛ روائي ومفكر وباحـث عربي متخصص في التراث القديم. كان مولده في سـوهاج، بصعيد مصر، ونشأته بالإسكندرية التي حصل من جامعتها على درجة الدكتوراة ، ثم حصل على درجة الأسـتاذية في الفلسفة وتاريـخ العلـوم، عـام ١٩٩٩. بلغـت مؤلفاته وأعمالـه الفكريـة والتراثية والروائية، قرابة السـتين كتابا، ونالت عديدا مـن الجوائز الدولية المرموقة. أنشـأ مركز المخطوطات ومتحف المخطوطات بمكتبة الإسكندرية، وظل مديرا لهما حتى هجر المكتبة سنة ٢٠١٢.

أصدرت له دار الشـروق رواياته الأربعة «عزازيل» ٢٠٠٨ التي فـازت بالجائزة العالمية للرواية العربية في ٢٠٠٩، وجائزة أنوبي لأفضل كتاب مترجم إلى الانجليزية في ٢٠١٢، و«ظل الأفعى» ٢٠٠٧، و«النبطي» ٢٠١٠، و«محـال» ٢٠١١ وكتاب «اللاهوت العربي» ٢٠٠٩، وتتصدر أعماله قائمة الكتب الأفضل مبيعا، منذ صدورها وحتى الآن.



دار الشروق

www.shorouk.com